

منشورات جماعة علم النفس التكاملي
يشرف على إصدارها الدكتور يوسف مراد

الدكتور شارل بلوندل

المدخل
إلى
عِلْمِ النَّفْسِ الْجَامِعِ

تعريب

الدكتور حكمت هاشم

منزلة الطبع والنشر
دار المعارف بمصر

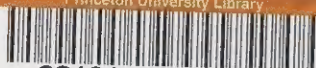
HM251
B49

Blondel

Al-Madkhal ila'ilm al-
nafs aljamā'i

[illegible]

Princeton University Library



32101 065445791

منشورات جماعة علم النفس التكاملي
يشرف على إصدارها الدكتور يوسف مراد

المدخل
إلى
علم النفس الجماعي



Charles Blondel

الدكتور شارل بلونديل

عضو مراسل للمعهد فرنسا ومن أساتذة جامعتي استراسبورغ وباريس

al-Madkhal ila 'ilm al-naḥḥ al-jamā'i

المدخل

إلى

عِلْمِ النَّفْسِ وَالْجَمَاعِي

تعريب

الدكتور حكيم هاشم

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السوربون وليسانس في القانون

أستاذ الفلسفة العامة في كلية الآداب ، نائب مدير المعهد العالي للمعلمين بالجامعة السورية

الطبعة الأولى

١٩٥٣



مكتبة الطباعة والنشر

دار المعارف بمصر

إلى بوليت لوسين (Paulette Lecène)

عندما تمحو الليالي ذكراى من خاطر الناس ،
آمل أن يكفى مرأى هذا الكتاب الصغير فى تذكيرك ،
بالمودة التى أحملها ،
لك ولذويك ،
وعساه ، بين الفينة والفينة ، أن يكون ذريعة بين يديك
لكى تعيدى لى حياة عابرة
إذ ما تتحدثين عنى لأولادك .

RECAP

HM251
B49

25

1911

1911

1911

1911

تصدير

إن تقدم علم النفس الجماعى بهم كل علوم الإنسان . فلأجل أن يتقدم هذا العلم ، ويتحرر من خصوصيات المناهج والمذاهب ، ويتجاوز مرحلة التعميمات الاختبارية والملاحظة الأخلاقية ، ويضمن نتائجه على نحو موضوعى ، لا بد له من أن يعى غرضه ومحلّه من بين مجموع الدراسات السيكولوجية ، أكثر مما فعل حتى الآن .

ولهذا لم يكن الكتاب الحاضر مؤلفاً فى علم النفس الجماعى . وإنما هو مدخل إلى علم النفس الجماعى فهو يهدف إلى تحديده بتعيين الفرضيات التى يتخذها فى العمل ، وبتوجيه جهوده ونظمها .

وهو ، ابتغاء هذا الغرض ، يعتمد إلى وسيلتين : دراسة آراء كونت (Comte) ودوركايم (Durkheim) وتارد (Tarde) السيكولوجية ، وتحليل الحياة الذهنية المجسدة كما تبدو لعياننا . وعن هاتين الطريقتين يبلغ عين النتائج من أن الفرد البشرى فى كل زمان ومكان مطبوع إلى أعماق حد بطابع الجماعة ؛ وأن الظواهر الذهنية ، على الرغم من قبوعها فى مشاعر فردية . تنطوى على شىء جماعى انضاف إليها ؛ وأن السيكولوجيا الجماعية ، على هذا النحو . فرع رئيسى من علم النفس ؛ وأن أكثر ما اعتاد علم النفس العام دراسته من القضايا المتصلة بالحياة العقلية وبالحياة العاطفية وبالحياة الإرادية مردّة ، فى حاصله وتفصيله ، إلى علم النفس الجماعى . ألا وإن دراسة السيكولوجيا الجماعية هى التى تأذن على وجه الضبط بتعيين ما هو فى كل فاعلية ذهنية مستقل عن عمل الجماعة ، راجع — بمقتضى هذا الاستقلال — إلى أوصاف نوعية أو خصوصيات فردية . ألا وإن التأمل المنهجى فى مختلف مجموعات التصورات الجماعية التى تعاقبت على كثر العصور هو الذى يستطيع أن يصل بنا إلى تفسير ما نحن إياه ، بما يعلمنا ما كان أسلافنا عليه . فبهذا الاعتبار تكون السيكولوجيا الجماعية مركز السيكولوجيا وعقدتها ، بدلا من

أن تكون تنمة ولاحقة لها فحسب .

ونحن لانقدم هذا الرأي على أنه « موضوعة » أو « حقيقة » أقيم عليها
الدليل . بل على أنه « فرضية » لالتحري يُحكم عليها بشمراها ، ولو أنها بدت
في الوقت الحاضر من أشد ما يلائم مجموعة معارفنا .

مدخل

يعلم القارئ الأهمية المتزايدة التي لحقت منذ القرن الأخير دراسة سلسلة الأفاعيل النفسية وعلاقاتها المتعددة بالحياة الجماعية . ولقد أثار هذا التطلع عدداً من التحريات وُجّهت اتجاهات شتى وبلّغت مرتبة المباحث العلمية وهي لما تزل في المهّد . وأنا أخشى إن وددت تعداد كل هذه « العلوم » الجديدة أن أنسى بعضها . فإذا ما اقتصرّت على لسانين فقط واكتفيت بذكر شيء من الأسماء التي عرفت بها في واحد واحد منهما ، أشرت إلى علم ما بين النفوس (Interpsychologie) . علم النفس الاجتماعي (Psychologie sociale) ، علم النفس الجماعي (Psychologie collective) . علم نفس العروق (Psychologie des races) . علم نفس الشعوب (Psychologie des peuples) . علم نفس الجماهير (Psychologie des foules) . علم نفس الطوائف (Psychologie des sectes) ، علم الأمة (Volkskunde) . علم نفس الأمم (Völkerpsychologie) ، علم الأمم (Völkerwissenschaft) .

غير أن هذه العلوم — بملء الأسف — لم تغن معرفتنا الغنى الذي كانت تشاء . ذلك بأنّها لم تمض مضياً كافياً في تحديد ميادينها ، وتعيين مواضيعها ، وتقرير طرائقها . فكأنّه لم يتم بين الباحثين تفاهم مرضٍ على طبيعة دراساتهم وعلى صفتها . وإلى هذا مرد ما يعاينه المرء ، من حرج صادر عن شعوره بالفوضى والاضطراب ، حين ينتقل في هذه المواد من مؤلفي الألمان إلى الإيتاليين أو الإنكليز أو الأمريكيين أو الفرنسيين ، وحتى في لغة واحدة ، حين ينتقل من مؤلف إلى مؤلف . وهذا ما دعا بعض علماء الاجتماع والمؤرخين من أمثال موس (Mauss) و فيشر (Febvre) إلى أن يرثوا للحيرة التي تحيق بالمرء لدى خوضه في جميع العلوم الألمانية التي تتناول القضايا السيكولوجية الناشئة عن الحياة ضمن الجماعة . وما يصح في حق ألمانيا يصدق على كثير من البلدان الأخرى .

ونحِب أن نخص بالذكر مذهباً انفصل فيما بين سنوات ١٨٩٠ و ١٩٠٠ عن علم النفس الجماعى. وهذا المذهب له سيمياء العلم ، وإن لم تكن فيه روح العلم ، وغرضه الأول كان ولا يزال - فيما زعم - معرفة نفسانية الجماهير . وأكثر مباحثه ، إن لم نقل جميعها ، عليها - من وجهة النظر العلمية - عين المآخذ اليئنة .

فلقد آتخذت ، بحسب ما تأتى به الماجريأت وعلى هوى المكتسبات الشخصية ، حوادث مقتبسة عن التجربة اليومية أو عن نكت التاريخ ، فجعلت . على وجه العجلة ، مجالا لتعميمات متجاوزة الحدود ومادة لاستنباطات جازمة هيئة ترضى الخيال بما تشعوذ به من مفاهيم ضخمة غير ناظرة لتحديداتها وتعيينها . فلوبون (Le Bon) . مثلاً ، أفاض إفاضة متواصلة فى الكلام عن العرق وعن الشعب وعن الأمة وعن الجمهور (وكلها مفاهيم لا تزال ولن تزال شديدة الاختلاط) وزاد من عنده فى عدم تحديدها باستمراره على استعمال بعضها فى موضع بعض . والانتقال . دون وازع . من بعضها إلى بعض ، فضاعف ما فى هذه المفاهيم من تلقاء ذاتها من غموض وزيف . ولو أن القارئ كان على بصيرة من أمره . لكان الخطب . ولكن قراء لا يستنفدهم العد سرحوا ومرحوا فى تيه اللبس والمناقضات المنطقية التى انطوى عليها كتاباه علم نفس الشعوب ، وعلم نفس الجماهير : ذلك بأنهم أنفوا ولا جرم من الانصراف إلى صحة التفاصيل حتى يقدروا قيمة الحاصل ، وقرروا أن كل درب صالح ، على شرط أن يؤدى إلى روما (١) .

وروما هنا هى تنقُص الجمهور من حيث الذكاء تنقصاً لا سبيل معه إلى استئناف أو حيطة : فكل جمهور أحط عقلياً من أفرادهِ الذين يتألف منهم ، وهو ، بهذا الاعتبار ، تسوية من أسفل ، أما من الناحية الأخلاقية ، فالحكم أقل قسوة : لئن كان الجمهور ، من حيث الأصل . لا يفكر إلا فى الهدم والتخريب . فهو إلى ذلك فى الميدان المعنوى قدير على الحسن والسبيء بحسب الظروف . وكما أن الوحشية من طبعه ، فالبطولة كذلك موجودة فيه ، لأنه إنما هو عودة إلى الحال البدائية . وعلى الرغم من أن اندفاعات الجمهور

(١) تضمين للمثل المعروف عند الفرنجة : كل الدروب تؤدى إلى روما (Tous les chemins mènent à Rome) بمعنى أن الغاية تبرر الوسطة .

الهُجَاء من أمارات تفهقر الحضارة ، فهي شرطها الضروري في رأيه : « فلو أن الجماهير فكرت وقدرت على الغالب ، ونظرت في مصالحها المباشرة لاحتمل ألا ينسبط تمدن على سطح كوكبنا السيار ، فلا يكون للبشرية من تاريخ » .

إن هذه الفكرة (فيما يتعلق بذكاء الجماهير على الأقل) ليست جديدة . ولقد سبق بها بعض المتقدمين لوبون ، وصاغوها في قوالب أكثر توفيقاً ، وهي إلى ذلك خالية من التبجح المذهبي الذي يبدو على تعابير لوبون . يقول شيلر (Schiller) : « خذ كل شخص بمفرده ، تلق فيه سداداً وحكمة . ولكن انظر إلى الأفراد وقد انخرطوا في الجماعة ، تُلف نفسك أمام طائفة من الأنعام » . وتقول مدام رولان (Mme Roland) : « حينما يجتمع الناس ، تستطيل آذانهم » . والحق أن المحدثين من علماء نفس الجماهير ليس لهم على من سبقوهم لا فضل الطرافة ، ولا فضل الإيجاز ، والتطويل والتشقيق اللذان أتوا بهما غير نافعين في زيادة ضبط الفكرة . وشتان بين نظرة أخلاقية لا يضيرها التناقض والشذوذ ، لأنها لا تعبأ بأن يكون لها عين القيمة لدى انطباقها على جميع الحالات ، وبين نظرية علمية لا تصلح إلا إذا شملت ، على نحو منهجي ، كافة نطاق الموجود . فإذا وجب الاعتقاد أن الفرد يفقد في الجمهور جانباً كبيراً من ذكائه وأخلاقه ، وكان بيناً في عين الوقت أن الذكاء والأخلاقية لا تنهضان أتم نهوض وأوفاه إلا ضمن الجماعة وبالجماعة ، لم يكف للخلاص من المأزق أن نسلم برأى سيغل (Sighele) القائل إن الوطأة الجماعية ، بالاعتبار السكوني (point de vue statique) تجر إلى تفهقر ولكن هذا التفهقر ، بالاعتبار الحركي (point de vue dynamique) إنما هو في مجموعه تقدم . ذلك بأن من العسير أن نفهم كيف يكون لنا أن نمضي إلى الأمام ونحن لا نفتأ نرجع القهقري . فالأولى بنا أن نعترف أن هؤلاء المفكرين شأؤوا أن يوجدوا لقضايا بعيدة المدى حلولاً جاءت في بساطتها المنتطعة مفرطة في العجلة والبت ، وأن هنالك مجالاً لإعادة النظر عن كذب في جميع هذه المباحث ، بغية تحديد المسألة وتصحيح حلها .

ثم إن كثيراً من المؤلفين طالما أطلقوا العنان لشهواتهم أو نخاوفهم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، وطالما ظهرت على كتبهم مسحتها . وهذا — كما

عرفت — ما صنع لوبون . ولقد اندفع سيغل (Sighele) فى تقرير رأيه فى إرجاع كل تمدن إلى الاختلاس والقهر اندفاعاً فيه من الحدة ما اضطّر إدارة المكتبة السوسولوجية الدولية إلى إبداء بعض التحفظات ، حينما نشرت ترجمة كتابه علم نفس الطوائف . وشاء إيلوود (Elwood) ، ولو لم يبلغ شأوه فى الغلو ، أن يعرض « أفكاراً تتجنب المذاهب الاجتماعية السلبية أو الهدامة (المادية من جهة والفردية من جهة أخرى) مع قبولها النتائج الإيجابية للعلم الحديث ؛ أفكاراً تحافظ إذن على وجود القيم الرفيعة فى حياتنا الاجتماعية » واعتبر مكدوجل (Mc Dougall) من واجبه أن يؤكد لنا أن ميوله السياسية هى إلى الفردية وإلى الدولية . فإذا كان مثل هذه النجوى ودس العقائد الشخصية مشروعاً وضرورياً هاهنا ، فلا مناص لكى يمكن قيام سيكولوجيا جماعية من أن تكون آراؤنا الأخلاقية والسياسية ثابتة قبل ذلك من الوجهة العلمية . والحقيقة أن باستطاعتنا ، بحمد الله ، أن ننظر إلى الإنسان وإلى المجتمع دون أن نذكر أننا فرديون أو اشتراكيون أو قوميون أو دوليون . مهما يكن من أمر ، فليس بين الرياضيين ولا الفيزيويين ولا الكيمويين ولا الطبيعيين من يرى أنه يجدر به بين يدي أبحاثه أو خلالها أن يطالعنا بمشاعره الدفينة : إنهم لا يعنون بمعرفة كون النظريات هدامة أو سلبية ، ولكن ما يعنهم إنما هو صحتها أو بطلانها . فيحسن بالسيكولوجيا الجماعية إذا شاءت أن تكون ، أو تصبح فى أيسر الأمر ، علماً أن تجعلهم قدوتها .

وبعد ، فإن الخطيئة (الأساسية من حيث كونها خطيئة مبدأ) التى وقعت فيها أكثر المؤلفات الباحثة فى علم النفس الجماعى إنما هى افتراضها ، لدى البحث فى المجتمع وفى الفرد ، أن أحدهما محدد معرف بالنسبة إلى الآخر . وتسليمها بأن من البديهي أننا جميعاً نعلم بالاستناد إلى تجربتنا الشخصية ، دون أى جهد إضافي آخر ، ما هو الفرد وما هى الحوادث الفردية . وذلك مظهر جديد من أميز وأخطر المظاهر التى يتجلى بها الميل المستفيض فى السيكولوجيا الجماعية إلى المضى من التعامل الجارى ومن مسلمات هذا التعامل العامة ، دون إخضاعها إخضاعاً متصلاً إلى نقد ملؤه الحذر والضبط . والواقع ، فى هذا الميدان أكثر مما هو فى ميدان تحرر آخر ، أن ليس الشيء الذى ندركه ، بادئ الأمر ومن أول نظرة ، هو الحوادث فى ذاتها ، إنما هو الأفكار التى

نصطنعها عن الحوادث . فإذا ما اتخذنا هذه الأفكار موضوعات لأبحاثنا ، فجل ما نكون قد صنعنا استعراض آرائنا ، دون أن نعرف حق المعرفة الحوادث التي تتعلق بها تلك الآراء . إن علم الوظائف الحيوية لم يصبح علماً إلا يوم عرف أن يحدد الحوادث الفيزيولوجية وأن يميزها ، بعزل الحقائق الحيوية عما كانت كالحائثة تحت ركامه من سوابق المفاهيم . والشأن كذلك في السيكلوجيا ، جماعية كانت أو فردية ؛ فهي لن تصبح علماً دون مراعاة إلا حين تقوى على عملية مماثلة في حق الحوادث النفسية .

يقول بلدوين (Baldwin) : « يبحث علم النفس في الفرد ، ويبحث علم الاجتماع في المجموع » . هذا ، في الظاهر ، واضح غاية الوضوح ، بديهي كل البدهة . ولكن الصعوبة الكبرى ، حين تنتقل من ميدان النظر إلى ميدان العمل ، أن نعلم أين ينتهي الفرد وأين تبدأ الجماعة . فإذا صح رأى هالفاكس (Halbwachs) بأن كل استحضار ذكرى يقتضي تدخل أطراف جماعية يعجز المرء بدونها عن إعادة بناء الماضي ، غدت نظرتنا المألوفة إلى الفردى وإلى الجماعى قاصرة عن التطبيق : لأن الذكر شيء فردى من حيث كونه يدور في الشعور ، ولكنه في نفس الوقت شيء جماعى من حيث أن كثيراً من خصائصه وأوصافه آتية من مسلمات تتعلق بالمجتمع وتتجاوز نطاق الفرد المندمج فيه . إذن لرأيت أن الفردية الحقيقية (أى ما فينا من فردى على وجه الضبط والحصص) لا تطابق تمام المطابقة الفردية الاختبارية (individualité empirique) وأنها لا تشغل منها إلا حيزاً ضيقاً ، وإذن لوجدت ، في جوف الشعور الفردى شيئاً من الجماعى ، والمجتمع . في هذه الحال غير خارجى بالنسبة إلى ما تسميه الأفراد ؛ ذلك بأنه حاضر وفاعل فيهم في جميع الظروف والأحوال . ومن غير أن يسبق لك حكم على صحة هذا الحل أو كونه في أيسر الأمر أقرب الحلول إلى الصحة الآن ، لا يسعك إلا الإقرار بوجود مسألة طالما وقع الخطأ بطيها في دثار الصمت أو بابتغاء الحل لها دون كلفة . وعلى ما به ، (وهذا ما أطمع في الوصول إليه) لا مجال لأن أقدم ضمن هذه المجموعة (١) . بصدد علم نفس الجماعة . مؤلفاً يضم جملة النتائج التي انتهى إليها . إذ لم يتم بين الباحثين من تفاهم حقيقى أو قريب من ذلك ،

على موضوع تحريمهم ومبادئه وطريقته وخلاصاته . فكل منهم يقتطع لنفسه حوزة في عرصة العيان الجارى ، فيبنى عليها دارته مواد اتخذت من كل طينة . ولو طمع امرؤ في إجراء تقويم لكل هذه الحيازات ورسم خطة لكل هذه الدارات ، لللقى من مطعمه عنتاً ، ولما عاد عمله بكبير نفع على أحد . فقيمة العلم مقدورة بمبلغ استطاعة المرأة فيه . وإن تحريات لا تتخرج في أن تحمل إلى الناس دفعة واحدة — على سنة دوپرا (Duprat) — مائة وثمانية من جدد القوانين ، وهو ما يكفي لتخليد أجيال من الفيزيويين ، ليست من العلم في غير ولا نغير .

أما والحال على ما ذكرنا ، فبدلاً من أن نعمل (في شيء من ظاهر النظام ودون مطعم أو تنقاد) إلى تعداد النتائج ، المربية في أيسر الأمر ، التي انتهت إليها سيكولوجيا جماعية لما تزل مفقودة ، الأحصى بنا أن نبحت كيف تستطيع أن تكون هذه السيكولوجيا موضوعية وعلمية . وذلك بأن نعين لها نقطة بداية واتجاهات مضبوطة وأن نجد لها فرضيات للعمل تكتسب قيمتها المبدئية قبل الامتحان من موافقتها موافقة عامة للتجربة ولل فكرة الإيجابية ، وتوزن أخيراً بميزان النتائج التي نجمت عنها . وبعبارة أخرى ، الأولى بنا ألا نزعج أننا نبسط علم النفس الجماعى ، وأن نكتفى بتقديم مدخل إليه ، على نحو ما يتبين من عنوان الكتاب .

هذا وستستبرى انتباهنا نقطتان مترابطتان .

١ — لقد رأينا فيما سبق أهمية المسألة الناشئة عن الضبط في تحديد الفردى والجماعى . فإن سعة الميدان الذى ينبغى لعلم النفس الجماعى أن يجرى تحرياته في نطاقه منوطة بالموضع الذى تقام عليه الحدود بين الشئيين . يقول ريشار (Richard) : « يمضى علم النفس الاجتماعى من حادثة عيان : وهي أن محاصيل نشاط فئة من البشر (من لغة وصناعة وفنون وطبائع وعادات وتشريع ، أو بالأحرى المعارف المشتركة والرموز والعقائد وقواعد العمل المشترك) تلج جميعاً في محتوى الشعور الفردى وتغير فيه » . إن أول واجب يترتب علينا عن ملاحظة أمر من هذا النوع ، هو تحرير قائمة بكل شيء في الشعور الفردى يأتى من الجماعة لا من ذات الشعور . فإذا كانت السيكولوجيا الجماعية هي — كما أراده لها كولب (Külpe) — علم الظواهر النفسانية التي مردها إلى

جماعة من الأفراد ، وإذا كان الشعور الفردى مليئاً بالعناصر الجماعية المحمولة إليه من الخارج ، فإن طائفة كبيرة من الحوادث الذهنية المعروفة بكونها فردية تدخل ، فى الواقع ، فى حوزة هذا العلم من دون أن تكون الجماعة أو الجماهير حاضرة إبان حدوث تلك الحوادث . فكل سيكولوجيا جماعية ينبغى لها أن تقدم بين يديها فرضية . شاعرة بأنها موضع لرجع البصر المتواصل ، وهذه الفرضية تحدد ما يحتمل أن يكون مدى ميدان ذلك العلم ، وحمة النقاط التى يجب على السيكولوجيا الفردية أن تتخلى له عنها .

٢ - على أنه لا يكفى أن يحدد ، على وجه التقريب : موضوع علم من العلوم . ومن المهم أن يعرف متى يحسن أن يشرع بدراسته . وما هى المباحث التى يجب تقديمها عليه . فإن بين العلوم ترتيباً منطقياً يقرر ، بدلالته على كيفية ترابط بعض تلك العلوم وبعض ، النظام الذى يجرى وفقاً له تدريسها ، والنحو الذى يتم بحسبه اكتشافها . ومن المعلوم أن الفيزياء تأتى بعد الرياضيات . وأن الكيمياء بعد الفيزياء . وعلم الحياة بعد الكيمياء ، وأن البيولوجى يجب أن يعلم شيئاً من الكيمياء ، والكيمىوى ينبغى أن يثقف شيئاً من الفيزياء ، والفيزيوى شيئاً من الرياضيات . ففما يتعلق بالسيكولوجيا الجماعية . يبدو بديهياً للناظر أول نظرة أن هذا العلم يأتى بعد السيكولوجيا الفردية ، وأن البحث يجب أن يمضى من الفرد إلى المجتمع ، لا من المجتمع إلى الفرد . ولكن هذه البداهة لم تثبت للدليل . ولا شئ يدفع عنها الزيف . فالنظام الذى يخلق بنا السير عليه فى دراسة الفردى والجماعى هو . بالضبط ، النقطة الثانية التى سنحاول جلاءها .

والآن . بما أن القارئ يود ، على وجه العموم ، لو يدرى سلفاً أين نمضى به ، لا بد لنا من كلمة واحدة عما ستؤول إليه خلاصاتنا .

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى . سوف نجتهد أن نبرهن أنه يجدر أن تضاف إلى حساب علم النفس الجماعى طائفة من المباحث التى لا تزال تعتبر راجعة مملء الحق إلى علم النفس الفردى مما هو منطوق تحت أبواب الذكاء والإرادة والانفعال . إن من المآخذ على السيكولوجيا الحاضرة - على ما جاء فى قول أثر عن ريبو (Ribot) بعد كونت (Comte) - أنها طالما قبعت فى دراسة الإنسان الراشد ، الأبيض ، السوى ، المتمدن . فهى تهمل الحيوان .

والطفل ، والبدائي ، والمعنوه إلى حد ما ، فتضييق رقعتها على خلاف الواجب . ولكن ليس هذا جل ما في الأمر ؛ بل - كما لاحظ ريبو أيضاً - إن علم النفس زاد في بسط ظله كذلك على خلاف الواجب . نعم إن الإنسان الراشد ، الأبيض ، السوى الذى يستهويه قليلاً أو كثيراً النظر فيه مدين بخصائصه الذهنية إلى سنه وبياضه واستوائه ؛ ولكنه ، أكثر من هذا ، مدين بتلك الخصائص إلى الحضارة التى ينتمى إليها ، أى إلى المجتمع الذى هو قسم منه . وهذا الاعتبار ، يخرج الإنسان عن حوزة السيكلوجيا الفردية ، وينقطع عن أن يكون بكامله موضوعاً لها .

وأما فيما يتصل بالنقطة الثانية ، فسوف نقترح التسليم بأن العلوم الباحثة فى الذهنية البشرية ومظاهرها ، وفى أسبابها ونتائجها يجب أن ترتب وتتأسس وفق النسق التالى : السيكوفيزيولوجيا ، السيكلوجيا الجماعية ، السيكلوجيا الفردية .

ولأجل الوصول إلى غرضنا ، ما كان فى وسعنا أن نفكر فى معالجة المسألة ضارين الذكر صفحاً عما قيل فيها من قبلنا . فإنه يندر أن تأتى النظرات الشخصية مقنعة ، اللهم ما لم تكن عبقرية . ولا كان فى وسعنا ، فضلاً عن ذلك ، أن نفكر فى رواية جميع الآراء التى أبديت ، على حسب تكاملها التاريخي ؛ وفى عرض كافة المناقشات التى دارت فى جميع البلدان حول موضوع السيكلوجيا الجماعية وحول موضعها . فإننا لو عمدنا إلى عرض كهذا لحاء ، نظراً للحدود المرسومة لنا ، ناقص الوضوح إذا ما ابتغيت له الصحة ، ناقص الصحة إذا ما أريد له الوضوح . على أننا ما دمنا لا نهدف إلى تعداد الأنحاء التى تصورت على حسبها السيكلوجيا الجماعية وإنما إلى تعيين الهيئة التى يجب أن تتخذها ، فالخير لنا أن نحاول إصابة الهدف من غير التواء .

ولهذا أخذنا بحد وسط . فى قسم أول ، حللنا ، من وجهة النظر التى تمهنا ، مفاهيم مؤلفين ثلاثة هم كونت ودوركايم وبارت ؛ والإنسان من هؤلاء يمتازان بفضيلة الاختلاف . على قدر الإمكان ، فى الروح والصبغة والمذهب . ولقد تراءى لنا أن ما يتسبب به ، إذا جردناهما عما بينهما من خلاف نظرى مقتصرين على حالة الواقع التى يقران بها ، هو كونهما متفقين حقاً فى تحريضنا كلاهما على اتخاذ عين الفرضيات إبان مباشرة السيكلوجيا الجماعية ،

وهى بالضبط ، الفرضيات التى أتينا الساعة على بيانها . ثم عاجلنا ، فى قسم ثان ، بعض قضايا علم النفس العام ، على سبيل التأييد المجسد ، وأظهرنا كيف أن هذه القضايا ، فى الواقع ونفس الأمر ، ترجع رجوعاً متفاوتاً إلى علم النفس الجماعى .

إن الناس ينتظرون بفارغ الصبر تأسيس سيكولوجيا جماعية تلبى ، آخر الأمر ، المقتضيات الموضوعية للنهج والروح الإيجابيين ؛ ذلك بأنه لا استغناء لعدد من العلوم عن معونتها ، لكى تتيح لها موالاة تقدمها . فما لم تقم السيكولوجيا الجماعية ، لن يكون بالإمكان اختتام التاريخ . على ذلك قول فيشر (Febvre) : « عندما يتصدى لوجود المجتمعات البشرية ، لا يجعل فى غالب الأمر ، نصيب من البحث على حدة لعلم النفس الفردى ، أو الجماعى » . ألا وإن ما دعمنا فى عنائنا لهوما نحسب من أن تفكيراتنا ، إذا لم تشق الطريق للمستقبل ، فقد تنفع على الأقل فى استلفات النظر من جديد إلى قضية على مثل هذا الخطر .

القسم الأول

علم النفس عند كونت ودوركايم وتارد



الباب الأول

وجهة نظر أوغوست كونت

ازداد الناس معرفة بمذهب كونت يوماً عن يوم . وقدروا أهميته حق قدرها ؛ فليس من غرضنا هاهنا أن نرجع إلى جملة هذا المذهب فنعيد عرضه إعادة ليس من ورائها طائل ، ولا أن نشير إلى مداه الشامل . غير أن الناس إذا كانوا يعلمون أن كونت ، وقد رتب العلوم في كتابه « دروس الفلسفة الإيجابية » (Cours de Philosophie Positive) لم يترك مكاناً للسيكولوجيا بين العلم الخامس الذى هو البيولوجيا وبين العلم السادس والأخير الذى هو السوسيولوجيا ، فلطالما جهلوا أو كثيراً ما نسوا أن كونت ، ابتداء من الجزء الثانى من كتابه « السياسة الإيجابية » (Politique Positive) الذى ظهر عام ١٨٥٢ ، يرى من الضرورى تأسيس علم سابع يكون خاتمة العلوم حقاً وهو ما سماه علم الإنسان (Anthropologie) أو العلم المعنوى (Morale) .

والناس يذكرون لماذا أخرج كونت علم النفس من حظيرة العلوم . فقد كان يعنى به إذ ذاك دراسة الفكر على نحو ما تصورها فيكتور كوزان (V. Cousin) وعلى نحو ما شرع هذا الأستاذ بفرضها على الأوساط الجامعية حيث أخذت الفلسفة بتأثيره تتحول عن ميدان العلوم إلى ميدان الأدب غير منظوية على شىء . فبينما كان الفلاسفة في العهود السابقة كديكارت (Descartes) ، وليبنز (Leibniz) ، ومالبرانز (Malebranche) واسبينوزا (Spinoza) ، وهيوم (Hume) ، وكانت (Kant) ، أولى عبقرية علمية أو ذوى عقول راضتها العلوم ، أصبح الفلاسفة وهم يكادون إنما يتخرجون في المعهد العالى للمعلمين أو في كلية الآداب بالسوربون . فعلم النفس ؛ على نحو ما كان كوزان يفهمه ويعلمه ويستخدمه ، كان

فى نظر كونت آخر معقل لما بعد الطبيعة ؛ لأن تأمل الأنا يصلنا صلة مباشرة بالله وبالامتناهى . فاتجاه مثل هذا الاتجاه ، وإن كان نهجاً على غرار ديكارت (الذى كان لوجهة نظره فى حينها تأثير موفق فى تنمية علوم المادة بأن جعلتها تتحرر من نير اللاهوت وما بعد الطبيعة) ، إلا أنه اتجاه خطر يخشى أن يؤدى استمرار الأخذ به إلى نتائج سيئة بالنسبة للفكر البشرى . والسبب فى ذلك أننا حين نقبل هذا التفريق الفاصل بين النفس والجسد ، إنما نقبل الشرط الذى تضمنه من أن هذين الشيئين لا يمكن أن يكونا موضوعاً لنوع واحد من المعرفة ، فتصبح دراسة الحياة الذهنية عائدة إلى ما بعد الطبيعة وإلى اللاهوت ، ما دامت منسلخة عن العلم الذى ترجع إليه دراسة العالم الطبيعى . فالاتجاه الديكارتي والأخذ بعلم النفس الميتافيزيائى يجران - فى نظر كونت - إلى الإخلال بوحدة المعرفة ؛ وإذا اختلت وحدة المعرفة ، لم يعد للإنسانية من « بعث » ممكن ، إذ لم يعد هناك من طريقة إيجابية لا فى العلم ولا فى الدين . وهذا كاف لاشتداد كونت فى حملته على علم النفس الاشتداد الذى أشرنا إليه .

ذلك من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، فإن ممارسة علم النفس - على نحو ما عهدته كونت عن هذه الممارسة - لم تكن لتعلم طريقة غير طريقة المعاينة الباطنية (Introspection) . فالمعاينة الباطنية - كما مارسها كوزان - لا تصل فحسب إلى النتائج التى رأيناها ، ولا تقتصر على أن تكشف فينا * الإله والخلقة واللانهاية والأنا فقط ، بل إن هذه المعاينة الباطنية هى تأمل قبل كل شئ . وتأمل الظواهر فى ذاتها ولذاتها ، مهما أمعن فيه على فرض إمكانه ، لا يزيدنا علماً بشئ منها لأن كل معرفة حقة تخضع لمبدأ القوانين ، لا تجمد تجاه الظواهر ؛ ولكنها تدخل الظواهر فى نظام عللها ومعلولاتها . فالحالات الذهنية لا تصبح موضوعاً للعلم إلا حينما نبعث - بعد مشاهدتها وتحديددها من الخارج مشاهدة الأشياء وتحديددها - إلا حين نبعث حول تلك الحالات الذهنية وخارجها عن الأسباب التى جعلتها تكون على ما هى عليه . وكل طريقة تخالف مقتضيات المعرفة الإيجابية فمصيرها بالطبع إلى العقم ، ولا تستحق أن تدخل فى حيز العلوم .

على أن السيكلوجيا إذا كانت غير موجودة كعلم ، فالظواهر السيكلوجية

موجودة ، وأوغوست كونت ليس من القائلين بترعة « الظلية النفسية » (épiphénoméniste) حتى يحدد هذه الظواهر أو ينفي وجودها . فإن الظواهر النفسية هي موضوع للمعرفة ، ولكن إدراك هذا الموضوع لا يقتضى له فى رأيه تصور علم خاص . لأن الحياة الذهنية جزء من الحياة على إطلاقها ، فردها إذن إلى علم الحياة (Biologie) . وإن شئت فقل بصورة أدق : إن السيكولوجيا ، التى لا نفع لها ولا فعل ، يجب أن تموت ويستخلص ميراثها ويستثمره فرعان من الفيزيولوجيا هما : الفيزيولوجيا الحيوانية والفيزيولوجيا الدماغية . وعلى هذين الفرعين — إذا ما تخلصا من ضلالات السيكولوجيا وعوائقها — أن يدرسا الحيوان والإنسان ، السوى وغير السوى ، الابتدائى والمتمدن ، الطفل والراشد ، بالطريقة الإيجابية وحدها من دون غيرها .

فأما الفيزيولوجيا الحيوانية التى قال بها كونت فتعتمد على دراسة حياة العلاقة التى تتجلى فى شكلين هما : الحساسية (Sensibilité) ، والاستعداد للتهيج (Irritabilité) ؛ هما عمل المحيط ، والارتكاس على المحيط . وهى لا تعنينا بصورة مباشرة ، فنكتفى بالقول إن كونت كان سباقاً إلى اكتشافها . والدراسات الحديثة التى تتصل بالسيكوفيزياء (Psychophysique) وبسيكوفيزيولوجية النشاط الحسى المحرك (Psychophysiologie) فإنما هى من مظاهر الفيزيولوجيا الحيوانية التى جاء بها .

وأما الفيزيولوجيا الدماغية التى جاءت مفاهيمه عنها منذ المبدأ غير صحيحة مع الأسف ، نظراً لتأثره بآراء غال (Gall) وبروسيه (Broussais) — وهما طبيبان أفرطا فى التعصب لرأيهما — فيرجع إليها تعيين الأعضاء الدماغية ووظائف هذه الأعضاء .

بيد أن الفيزيولوجيا الدماغية ، من أول تصديها لتحقيق مهمتها ، تصطدم بصعوبة غير موجودة فى الفيزيولوجيا الحيوانية . ذلك أن الهدف الذى ترمى إليه مذاهب التشريح الدماغى (Phrénologie) مثل مذاهب غال وبروسيه التى شاء كونت أن يحتذيها ، هو العثور على الأعضاء الدماغية التى تطابق الغرائز (كغريزة الحب الأسمى) ، والأهواء (كالطمع) ، والاستعدادات (كالذاكرة اللفظية أو الحس البدعى) . ونحن اليوم ، بفضل المجهر والمقاطع

المسلسلة . نعلم أن قشرة الدماغ يتوازعها مناطق مختلفة من الوجهة النسجية . أما غال فعلى العكس لم يكن بين يديه شفاړ دقيقة لالتقطيع ولا ركن إلى المجهر . ولم يكن لعينه من مساعد حين يسأل الدماغ إلا يده التى حذقت ولا جرم استعمال المبضع . ففي هذه الشرائط ، لا يجزئ الفحص التشريحي عن الاستعانة بالفيزيولوجيا ، فى رسم حدود لأعضاء موهومة ، ولا فى تعيين هذه الأعضاء . لقد كان من الواجب قبل التصدى للتشريح أن يعرف ولو بالإجمال على الأقل ، كيف تتوزع فى الدماغ الملكات أو الاستعدادات الذهنية ، أى كيف تتوزع الوظائف الدماغية . وبدون الاستعانة بهذه المسلمات الفيزيولوجية ، لا يمكن للمسلمات التشريحية أن تبلغ من تلقاء نفسها الضبط المطلق فى هذا الباب . إلا أن توزيع الوظائف الدماغية فى الدماغ لا بد وأن تتقدمه معرفة بكيفية تعيين تلك الوظائف وتحديدھا . وإلا تعرض الباحث لأخطاء : كأن يزيد فى عدد الوظائف بأن يرى ما هو أثر ناجم عن تضافر ملكيتين أو أكثر فيعتبره مظهرًا دالا على ملكة مستقلة ؛ أو كأن ينقص ، خلافاً للواجب ، فى عدد الوظائف بأن يعزو إلى ملكة واحدة المظاهر المختلفة الناجمة عن عدة ملكات متفرقة . فبذلك تجره تلك الأخطاء الفيزيولوجية إلى أخطاء تشريحية .

وزبدة القول : إن فيزيولوجيا أوغوست كونت ، أو على الأصح تشريحه الفيزيولوجى الدماغى ، كان ينطوى فى الواقع على قسمين : قسم تشريحي ، وقسم فيزيولوجى . وقد ظن كونت ، بادى الرأى ، أن من الممكن والواجب أن يبحث فى هذين القسمين على انفراد ، وأن الفيزيولوجيا الدماغية تخرج من توارد نتائجهما . ولكنه ما لبث أن اعترف وصرح بأن الدراسة الفيزيولوجية شرط الدراسة التشريحية الأسبق ، وأنه ما دامت المشكلة مطروحة على الشكل الذى بسطناه ، فإنه لا بد للفيزيولوجيا من أن تملأ قوانينها على التشريح . وإذن فلاجل أن تؤسس الفيزيولوجيا الدماغية — على نحو ما يتصورها كونت — لا بد قبل كل شيء من الشروع فى دراسة الوظائف الدماغية ، أو الملكات ، أو الميول الدالة على قيام نشاط ذهنى ، ولا بد من الشروع فى تحديد هذه الوظائف أو الملكات أو الميول ، وهو ما نسميه فى مصطلحنا الحاضر تحليل الفكر البشرى من الوجهة السيكلولوجية .

هذه الصعوبة التى ألمعنا إليها ، سنرى كيف أنها متجلية بأبين مظاهرها .

فإنه ليكفيك ، لإجراء التشريح فى الأعضاء الدماغية ، أن تقطع أدمغة وتفصلها وتجزئها ولا تخرج دراستك بعد عن كونها دراسة بيولوجية محضة .
وأما لتعيين الوظائف الدماغية ؛ وأما للوصول إلى تحليل الفكر البشرى ، فدراستك للأفراد — وهى وحدها دراسة بيولوجية — لا تكفى أبداً . فإن الفيزيولوجيا الدماغية مستحيلة التحقيق بالاعتصار على الفرد ؛ لأن الظواهر الذهنية ، حينما تدرس فى الفرد ، تبدو آبهة أشد الإباق ، معقدة إلى أبعد حدود التعقيد ، مختلطة فيما بينها إلى أقصى حدود الاختلاط ، متداخلة غاية التداخل . أضف إلى ذلك ، أنها فى تطورها مكثفة ملمومة الشعث نظراً لقصر الأعمار الفردية . فلأجل أن تحصل فى شأن تلك الظواهر الذهنية على نظرة صادقة ، لا بد لك من تضخيمها تضخيماً لا يتأتى مع معاينة الفرد وحدها . وكذلك تخرج الفيزيولوجيا الدماغية من نطاق علم الحياة ملتزمة هذا التضخيم فى علم الاجتماع ، لأنها لا تستطيع — إذا أريد لها الاستمرار والاستكمال — أن تظل فى المستوى البيولوجى الحض . وينبغى ، لأجل أن تستطيع المطابقة بين الأعضاء والوظائف ، أن تضيف إلى المسلمات البيولوجية التى يحملها لها فحص الأدمغة ، مسلمات أخرى قد يمكن أن تصبح بيولوجية فى الدرجة الثانية ولكنها على كل حال مسلمات اجتماعية فى الدرجة الأولى لأنها لا تُحصَل التحصيل التام المباشر إلا عن طريق البحث السوسيولوجى .

فى الحقيقة إنما نستطيع معاينة الظواهر الذهنية معاينة مضخمة على الوجه المطلوب ، إذا تدبرنا تطور الإنسانية لا تطور الأفراد . والواقع ، أن دراسة الإنسانية ودراسة تطورها هما بالضبط موضوع علم الاجتماع .

نعم إن علم الاجتماع علم أصيل ومستقل تمام الاستقلال بالنسبة للبيولوجيا ؛ كما أن البيولوجيا علم أصيل ومستقل تمام الاستقلال عن العلوم الفيزيوية الكيمىوية . والعالم — فى نظر كونت — ليس قائماً على سلسلة وحيدة من الظواهر ، بل على سلاسل متعددة من الظواهر الميكانيكية والفيزيوية والكيمىوية والحيوية والاجتماعية لا ينحل بعضها إلى بعض . والفكرة الإيجابية (التى تتمتع ، وحدها من بين أشكال الفكر ، بالصحة العلمية والبشرية) لا تستطيع أن تقيم بين تلك السلاسل صلة مادية ؛ ولئن استطاعت أن تلاحظ بين المبادئ المدبرة للظواهر فى كل منها ، أو بين القوانين العامة السائدة فى كل منها ،

وحدة صورية (فتسطيع مثلاً أن تشبه العطالة بالعادة) ، فذلك قصارى ما تستطيعه . ومن الواجب المحتم عليها أن تقر بوجود مسلمات فعلية في رأس كل سلسلة من سلاسل الظواهر (هنا الحركة ، وهناك الحياة ، وهناك الصلة الاجتماعية) . وكل من هذه المسلمات لا يمكن استنتاجها ولا التنبؤ بها ولا إيجادها من المسلمات السابقة التي أتت بها السلاسل المتقدمة .

نعم كل هذا مما يقول به كونت ؛ ولكنه يرى ، في نفس الوقت ، أن كل سلسلة من سلاسل الظواهر المختلفة . مهما كان لا ينحل بعضها إلى بعض ، فإن وجودها مع ذلك رهن بوجود سابقها : الحياة مثلاً شرطها المادة . فإذا أدركنا رأى كونت في عدم انحلال سلاسل الظواهر بعضها إلى بعض ، ورأيه في تعلق كل سلسلة بسابقها ، هان علينا أن نفهم موقفه من علاقة علم الحياة بعلم الاجتماع وما ينجم عن ذلك من نتائج في ميدان الفيزيولوجيا الدماغية .

زد على هذا أنه كلما ابتعدت الظواهر في سلسلة من سلاسل الظواهر عن المسلمات الأساسية وأمعنت في التعقد ، تبين للناظر فيها أن ربطها بما تقدمها مباشرة أمر مستحيل . فإذا انسلخت على أشكال النشاط البشري المختلفة عدة عصور ، لم يعد لهذه الأشكال من صلة بشرائطها البيولوجية إلا من خلال التأثير الذي تركه العصور السالفة في العصر اللاحق ؛ ومن هنا لم يعد بالضرورة من الممكن تعليل هذه الأشكال إلا بالتأثير المذكور . غير أن الصلة ، في مطلع البشرية ، بين الظواهر الاجتماعية وشرائطها البيولوجية لا بد وأنها كانت مباشرة أكثر مما بعد ، لأن عمل العصور لما يتحلى في ذلك الوقت بين تلك الشرائط ونتائجها . وعلى مدى التاريخ البشري ، لم يكن لشيء أن يتحقق في المجتمع مالم يكن ممكناً من الوجهة البيولوجية بالنسبة للفرد . لأنه ما دام الحيوى شرطاً لازماً للاجتماعي ، فما هو واقع اجتماعياً لا بد وأن يكون ممكن الوقوع من الناحية الحيوية .

يتبين من هذا كيف أن تطور البشرية في نظر كونت (ومراته التاريخ والتقدم الاجتماعي الراجعان إلى السوسيولوجيا) يطلعننا بصورة غير مباشرة على بيولوجيا الأفراد أو فيزيولوجياهم الدماغية (لماذا لا نقول سيكولوجياهم؟) . ذلك لأن هذا التطور إذ يطلعننا على ما صنعه الإنسان عَصراً فصراً من الوجهة الاجتماعية

ثم على ما كان قادراً على صنعه من الوجهة الحيوية ، إنما ييسر لنا سبيل الوصول إلى تشكيله الدماغى والنفسى الذى هو بالضرورة مرآة وسعه وطاقته . ونضرب لذلك مثلاً قانون الأحوال الثلاث . فإن هذا القانون الممتاز الذى يحرى عليه ، خلال العصور ، تطور العقل — خاصة — والنشاط البشرى لم يتيسر اكتشافه إلا بمسألة التاريخ . ولكن هذا القانون لا يخضع لنظامه نمو البشرية فحسب بل نمو الأفراد أيضاً : كل إنسان يمر بالحال الإلهية ، فالميتافيزيائية ، قبل أن يصل إلى الحال الإيجابية (وهذه قد يبلغها الفكر ولما تبلغها المعارف) فطفولة البشرية تنير لنا نفس الأطفال . ويفاعها ينير لنا نفس المراهقين ، وبلوغها الأشد ينير لنا نفس الراشدين .

على هذا النحو ، يتخذ هذا رأى الأساسى شكلاً معيناً لدى كونت يؤدي به إلى استخلاص كثير من النتائج . ففي الجزء الأول من « السياسة الإيجابية » ، يضع كونت جريدة الوظائف الدماغية وما يوازها من الأعضاء القائمة بها . وبالأستناد إلى مسلمات يعتقد أنها مستنتجة من تاريخ البشرية ومن اعتبارات يقول عنها سوسولوجية ، تراه يحزر قائمة بالملكات الذهنية عند الإنسان ، ويصنف هذه الملكات ، ويرتبها ، ثم يخصص لها مراكز فى صفحة الدماغ ترمز ، بموضع كل منها بالنسبة لغيره ، إلى ذلك التصنيف والترتيب . بالطبع ، نحن نعتبر عمل كونت هذا ، كما اعتبره معاصروه ، عملاً مقضياً عليه منذ يوم ولادته . فقد جاء متقدماً على اكتشاف بروكا (Broca) بنحو عشر سنوات على الأكثر ، فتضاءل شأنه أمام الطرائق التشريحية التجريبية التى شرع بتطبيقها فى صدد تعيين المراكز الدماغية . ومع ذلك ، فقد كان كونت يثق بعمله ثقة راسخة بعيدة المغزى ، ويطمئن إلى أنه بهذا العمل وضع للنشاط الذهنى مذهباً فيزيولوجياً لا بد وأن يكون مصداقه التشريح . حتى أن هذا المذهب الفيزيولوجى ليستطيع الاستغناء عن تأييد التشريح . ولو وجب استغناؤه عن مثل ذلك التأييد ، فإن قيمة المذهب لا تتضاءل من أجل هذا . لأنه يرى فيه خير فرضية تنسجم والحوادث ؛ والمراكز التى يفترض وجودها ليست فى حاجة للامتحان والتحقيق لأجل أن تكتسب قيمتها الرمزية . فإن هذه القيمة آتية من جهة إعانتها للذاكرة على حفظ تصنيف الملكات ، ومن جهة تبريرها البيولوجى للترتيب المقترح لها .

ولكن لا نطل الوقوف عند هذه الهذرات الفارغة التي يجد فيها المرء بحسب مزاجه مادة للضحك أو للبكاء . ولندع « الخرافة » التشرىحية الفيزيولوجية التي بناها كونت ، مكتفين بالفكرة المدبرة لها فحسب . إن علم الحياة ، أو على الأقل فرع هذا العلم الذي هو لنا أعظم دلالة من غيره (أى الفيزيولوجيا الدماغية) لا يستطيع أن يكمل إلا بمعونة علم الاجتماع وبعد علم الاجتماع . ولقد كانت المعرفة — إلى ما قبل هذا الطور من مذهب كونت — تمضى من العالم إلى الإنسانية خلال الحياة ؛ فأصبحت ومن المتعين عليها — لاستكمال البيولوجيا — أن تنعطف من الإنسانية إلى الحياة . فوجهة النظر الموضوعية — فى رأى كونت — هى التى تقوم على المضى من العالم إلى الإنسانية ؛ ووجهة النظر الذاتية هى التى ترجع من الإنسانية إلى العالم . فيمكننا أن نشير إشارة مقتضبة إلى أن الفيزيولوجيا الدماغية هى الجسر الواصل بين « التركيب الموضوعى » (Synthèse objective) الذى هو غرض « دروس الفلسفة الإيجابية » ، وبين « التركيب الذاتى » (Synthèse subjective) الذى أخذ يشغل فكر كونت منذ أن كتب « السياسة الإيجابية » . والسبب فى ذلك أننا ، إذا أردنا تأسيس الفيزيولوجيا الدماغية ؛ وجب علينا أن نعلل الحوادث الحيوية تعليلاً يستند إلى الظواهر الاجتماعية . ولذلك قد يجوز أن تكون هذه الفيزيولوجيا ، فى ذاتها اعتباطية إلى أقصى حد مستطاع ، ولكن هذا لا يمنع أن يكون المبدأ الذى تعتمد عليه متصلاً أوثق صلة بفكرة كونت ؛ اللهم إذا لم نقل — وهو قول غريب — إن كونت قضى الشطر الثانى من حياته فى إنكار ما أثبتته فى شطرها الأول . والواقع أن حركة الأفكار التى أتينا على تلخيصها تمثل جزءاً رئيسياً من « النزعة الإيجابية التكاملية » بالوجه الذى شاءه كونت .

وعلى ما به فعلم النفس ، أو الفيزيولوجيا الدماغية على نحو ما يتصور كونت ، يأتى بعد علم الاجتماع ويقوم على أساس سوسيولوجى . إنه يستعير نتائج تاريخ الفكر البشرى التى هى نتائج علم الاجتماع على مصطلح كونت ، أو نتائج السيكلوجيا الجماعية على حد تعبيرنا ، فبيء لتلك النتائج تعليلاً بيولوجياً . فهو مؤدى المباحث التى تقدم النظر فى الإنسانية وفى الرهط على النظر فى الفرد ، حتى لتكاد تلك المباحث تحذف الفرد . وهو إذن لا يستطيع

أن يوفر لنا إلا معرفة : « الإنسان على وجه العموم » . وظاهر أن « الإنسان على وجه العموم » هذا إنما هو تجريد . إنه تجريد ، ليس فحسب ، لأن الإنسان المنفرد لا وجود له ؛ لأن البشرية وحدها هي الواقع الحقيقي ؛ لأن نمو الكامن من الاستعدادات البشرية في كل فرد رهن بمحيط الفرد الطبيعي وبمحيطه الاجتماعي خاصة (فليس في طاقة امرئ أن يكون كل ما في وسع الإنسان أن يكون ، ولا الإنسان بكاف لتعليل ما يتحقق في كل إنسان) . بل إن « الإنسان على وجه العموم » تجريد أيضاً في الميدان الذي نغنى به هنا لأنه ، وهو مختصر البشرية ، يجمع في حده المنطقي كل الصفات المشتركة بين الأفراد على حين هي لا تختص بأحد ، ولأنه نظراً للأسلوب المتبع في الوصول إليه يطرح من كل الناس الخصائص المميزة التي بها يكونون أفراداً . فالفيزيولوجيا الدماغية تجعلنا نعرف البشرية في البشر ، كما يجعلنا علم الحيوان نعرف الهريية في الهر . فلا هي تعرفنا بالأفراد ، ولا في مكنتها أن تعرفنا بهم . ومع ذلك فالأفراد موجودون ، ولا سيما بالنسبة لكونت . كيف لا وقد ازدادت في فكرته أهمية المشاغل الدينية والأخلاقية (وهي حمًا مضافة إليهم) (فلإلام يرجع إذن اختلاف الأفراد في فرديتهم) ؟

قبل كل شيء ، إن الشرائط المادية (كالمحيط الطبيعي) والشرائط البيولوجية (كالجنس والعرق) والشرائط الاجتماعية (كتقسيم العمل) ، باستمرار فعلها وتداخل تأثيراتها ، جعلت الكائنات الحية تتباين تبايناً متزايداً . ولكن هذه الانفصالات المتزايدة ليست خصائص للأفراد بقدر ما هي خصائص تميز الرهوط (كالعروق ، الجنسين ، الشعوب ، الحرف) . فلا يتحتم بهذه الانفصالات انسلاخ الفردى عن الجماعى ، ونجن لا نزال معها في ميدان علم الاجتماع أو السيكولوجيا الجماعية .

الحقيقة أن مرد الخصائص المجسدة التي يمتاز بها الأفراد بعضهم عن بعض ، ومرد الشخصية لكل منهم إلى عضويتهم أى إلى تشكيلهم التشريحي الفيزيولوجي المتفاوت من فرد إلى فرد - وليبيان ذلك نقول :

إن الفيزيولوجيا الدماغية ، التي أخذ بها كونت تعتبر منطقة مقدم الدماغ التي هي مركز العقل أو الذكاء متصلة بالعالم الخارجى عن طريق الأعصاب الحسية ؛ والمنطقة المتوسطة التي هي مركز النشاط أو الفاعلية متصلة به

عن طريق الأعصاب المحركة . أما المنطقة الخلفية التي هي مركز التأثر أو الانفعال فلا تتصل بالعالم الخارجى إلا بواسطة المنطقتين المتقدمتين ؛ وما صلها المباشرة إلا بالأحشاء فقط .

فمن الوجهة الفيزيولوجية ، لهذه الأوصاف التشريحية نتائج جسيمة في نظر كونت . إنها ، على تعبير أضبط ، الترجمة بلغة التشريح عن مشاهدات هامة اجتماعية أو نفسانية ؛ وكأنها ، بهذه الحيلة ، تتخذ هيئة تعليل الحوادث إذ تقتصر على وصفها بالفعل . وما دما في صددها ، فلنقرأ في هذه الترجمة النص الأصيل الذى تترجم عنه .

بما أن منطقتى مقدم الدماغ ووسطه على صلة مباشرة بالعالم الخارجى ، فالعقل والفاعلية في كل فرد من الناس يتأثران ، على وجه الاستمرار ، بعمل الطبيعة والمجتمع . هذا العمل المطرد الخاضع إلى قوانين حتمية يعتمد مباشرة إلى الفاعلية وإلى العقل فيفرض عليهما من الخارج اطراده وحتميته . وبما أن العقل والفاعلية يخضعان عند الجميع لتأثيرات واحدة ، فلا بد من أن يؤثرا أيضاً ثمرات واحدة عند الجميع . وبفضل هذه الموافقة المطبقة التي تحصل ، لدى الجميع ، من الاشتراك في الصلة بالعالم الخارجى ، فإن مختلف مظاهر العقل والنشاط الفردية تنضم آثارها ، البعض إلى البعض ، فتتصافر وتقوى ، وينشأ عن عمومية هذه المظاهر وعن اطرادها وعن ثباتها وعن دوامها إمكان الإحاطة بها لإحاطة بيئة ، إلى جانب الدور الذى تلعبه والحل العظيم الذى تحتله في تطور البشرية الجماعى .

أما منطقة مؤخر الدماغ ، أى قابلية الانفعال ، فهي خاضعة للعمل المنظم الذى تقوم به المنطقتان الأمامية والوسطى ، أى العقل والفاعلية . فاحتمته إليهما الطبيعة والمجتمع من نظام ومن تقدم يرتكس برد الفعل على الحياة الانفعالية . وبهذا الاعتبار تتدخل مظاهر هذه الحياة في تاريخ البشرية وتسجل فيه .

غير أن تلك المنطقة الخلفية ، التي هي مركز الانفعال ، تتلقى ، في ذات الوقت وبصورة مستمرة لا تنقطع ، عمل الأحشاء المباشر الآتى . وهذا العمل الحشوى — الذى فيه من الجزئية وعدم الاطراد بقدر ما في عمل الطبيعة

والمجتمع من اطراد وشمول — يختلف اختلافاً كبيراً من فرد إلى فرد ؛ فآثاره لا تمتد ولا تدوم . وبما أنها تختلف من فرد إلى آخر ، فإنها تتلاشى فيما بينها بدل أن تتصافر وتقوى . فكأن وزن هذه الآثار الانفعالية ، المختلفة من فرد إلى آخر ، على حال التعادل في كفتي ميزان التقدم فلا يرجح ولا يشول ، ويلبث تطور البشرية خلواً من أى تأثير لها فيه . فبالنظر لطبيعة هذه الآثار التي نذكرها ، يستحيل على عالم الاجتماع أن يدرك عمل الأحشاء في منطقة مؤخر الدماغ أى في الانفعال .

على هذا النحو . يداخل الحياة الانفعالية بصورة غير مباشرة تأثيرات ، خارجية اجتماعية أو مادية ، يتاح لها الدخول إلى حظيرة الحياة الجماعية . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، يداخل الحياة الانفعالية بصورة مباشرة تأثيرات فيزيولوجية ينعكس صداها في المشاعر الفردية فقط . دون أن تترك في الحياة الجماعية أثراً تدل عليها .

فنحن أولاً ، إذن ، قد انسقنا إلى أن نرجع ما هو فينا فردى صميم إلى هذه التأثيرات الأخيرة وأفعالها . فإذا نظرنا إلى مجموع الحياة الذهنية ، وجدنا العقل والفاعلية (وحتى الانفعال من حيث أنه يخضع لها) قابلة لتأثيرات الحياة الجماعية ومستعدة ، بالمقابل . لأن تشارك فيها . فلا يبقى للفردية المحضنة من ميدان خاص إلا ميدان تلك الارتكاسات الحشوية الدماغية ذات الصفة الانفعالية . وهي من حيث انقطاع صلتها بالعالم الخارجى ، ومن حيث اضطرابها المنبث المتفرق المتشعب تأبى أى تدخل منظم من الخارج ولا تترك في الجماعة من تأثير ملموس ..

هذه هي المشاهدة التي انتهت بأوغوست كونت إلى أن يجنح لتعديل تصنيفه للعلوم وإلى أن يضيف إلى الرياضيات ، والفلك ، والفيزياء ، والكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم الاجتماع ، علماً سابعاً أخيراً سماه علم الإنسان أو العلم المعنوى (Morale) .

بالطبع إن علم الاجتماع لا يستطيع أن يعرف من النشاط الذهني ولا أن يدرس إلا المظاهر التي ينعكس أثرها في التطور الجماعى . فالذى يدخل إذن في الميدان الخاص بعلم الاجتماع إنما هما الحياة العقلية والحياة الفاعلة ؛ وبفضل انعكاس صداهما في التطور . يستطيع العلم أن يتناولهما بالدراسة .

أما الحياة الانفعالية ، فليست داخلية في نطاق علم الاجتماع إلا بواسطة الحياتين اللتين سبقت الإشارة إليهما ، وإلا بقدر ما تخضع الحياة الانفعالية لعمل هاتين الحياتين المنظم ، ذلك العمل الذي يجعلها قادرة على إدخال آثارها الجماعية في مجرى التاريخ . أما ما كان من الحياة الانفعالية قائماً على الارتكاسات الحشوية الدماغية فحسب ، فهو فردى محض ، وطبيعته فردية ، فلا يكاد يتجلى في الحياة الجماعية إلا على صورة تغيرات عابرة ، ولا يناله البحث السوسولوجي . ولهذا ، إذا لم يكن بين يدينا للدراسة الحياة الذهنية إلا علم الاجتماع ، بقي ميدان من ميادين الحقيقة الواقعية مغلقاً إلى الأبد في وجه المعرفة الإيجابية : وهو ميدان الظواهر الحشوية الدماغية ، أى ميدان الظواهر الفردية المحضة . وعلى ذلك ، يفسد حتماً على الطريقة الإيجابية طمعها في نيل جميع الواقع بنظرة واحدة . فلأجل الحرص على الصفة الاستنفادية لهذا المذهب ، من الواجب إذن تصور علم سابع يبحث في الارتكاسات الحشوية الدماغية (réactions viscéro-cérébrales) فيبحث تبعاً لهذا ، في الفرد .

الآن ، أى محل يجدر أن يتبوأ هذا العلم السابع بين العلوم ؟ معروف أن العلوم مرتبة في تصنيف كونت بحسب عموميتها المتناقضة وتبعيتها المتزايدة . فالظواهر الحشوية الدماغية أو الظواهر الفردية هي ، من جهة ، أخص الظواهر الطبيعية وأعقدها ؛ ومن جهة أخرى ، أشدها تبعية لغيرها لأن الفرد واقع تحت تأثير المحيط المادى والمحيط الحيوى والمحيط الاجتماعى : فدراسته لا بد وأن تأتى إذن متأخرة . والعلم السابع الذى أفرده كونت عن غيره ينبغي له ، عنده ، أن يتخذ مكاناً ، لا بعد البيولوجيا فقط ، بل بعد السوسولوجيا أى في نهاية تصنيفه ، باعتباره أعقد العلوم وأكثرها توقفاً على غيره ثم باعتباره أصعب الجميع استواءً على القواعد الإيجابية .

لقد كان كونت قانعاً بأنه ، لأجل أن يصل إلى غايته العليا وهي بعث الإنسانية ، لا بد أن يشرع بالعمل على ظفر الفكر الإيجابي في كافة الميادين . ولا بد من أن ينجز توحيد المعرفة في ظل ذلك الظفر ؛ وبدون توحيد المعرفة . لا أمل مطلقاً في نجاح معنى ولا اجتماعي . ولقد كان في ذات الوقت لجوجاً في الوصول إلى غرضه ، ولشد ما وصف كثيراً من الأبحاث العلمية بالعبث وبالحقارة

و . . . بالإجرام . ولهذا اللجاجة والقناعة فعل في الموقف المزدوج الذى وقفه من العلم السابع . فهو يصدع بضرورة هذا العلم ، ولكنه لا يريد أن يؤخر في أجل تحقيقه بإطالة الوقوف على تفاصيل تأسيسه .

(١) فمن جهة لا مندوحة من العلم السابع ، الذى يأتى عقب علم الاجتماع ويبحث في الفرد ، لأجل إغلاق الدورة الإيجابية وجعل الواقع جميعه داخلا في نطاقها . يقول :

« إنما يتحمل المرء نير النظامين المادى والحيوى خلال النظام الاجتماعى . ويزيد في عبء هذا النير على الفرد التأثير الذى يمارسه على المجموع المعاصرون وحتى الأسلاف . . . أضف إلى ذلك أن هذا النقل غير المباشر يغدو مطابقاً تمام المطابقة للناموس الأساسى (ناموس التنصيف الطبيعى) ، إذا فرق المرء بين النظام الفردى والنظام الاجتماعى المحض (أى الجماعى) ، بعد زيادة درجة نهائية على ترتيب المظاهر العام ، وبالرغم من أن هذه الدرجة الجديدة هى في الاختلاف عن سابقتها دون اختلاف بقية الدرجات واحدة عن واحدة ، فإنها تعقب ما قبلها — كما هو الأمر في جميع الحالات — على اعتبار أنها أخص الجميع وأشد الجميع تبعية . وسأين في مناسبات عديدة مبلغ الأهمية في أن نمد ، حتى هذا الحد الآخر ، السلسلة الكبرى التى تبدأ بالعالم منظوراً إليه في أوسع مظاهرة وتنتهى بالإنسان منظوراً إليه في أخص هيئة وأصسطها . إن هذا التكميل النهائى في ترتيبى الموسوعى إنما يجب أن ينفع هنا لإطلاق الملاحظة السابقة في حق العلاقات السوية القائمة بين جميع النظم الطبيعية . في الواقع أن كل واحد من هذه النظم خاضع للنظام المتقدم عليه بصورة موضوعية ، ومتلق منه أهم ما تركته النظم السالفة من تأثير فيه . »

إن البيولوجيا ، التى لا تدرس فينا إلا الحيوان ، « ليس من موضوعها معرفة الإنسان الفردية ، بل الدراسة العامة للحياة منظوراً إليها ، على الأخص ، في جملة المتمتعين بها من الكائنات . » فإذا « دراسة وجودنا الفردى » ليس من شأن البيولوجيا . « إلا أن سلفى الجليل غال (Gall) أنهى فتح الطريق التى وجب لها أن تؤول — بعد أن هيأها كابانيس (Cabanis) ولوروا (Leroy) إلى تنظيم دراسة الإنسان الحقيقية تنظيماً نسقياً ، وذلك بالجمع حتماً بين النفس والجسم في معرفة إيجابية . إن مدى هذه الثورة العلمية لما يدركه حق الإدراك

(٢)

لا الأطباء ولا الكهنة . ولم تقدر هذه الثورة حتى قدرها قبل تأسيس علم الاجتماع ، ذلك التأسيس الذى اختتم التهيئة الموسوعية التى يستدعيها خروج الآثروبولوجيا الحقيقية إلى حيز الوجود . ومن الواجب أن يحتفظ باسمه المقدس الذى هو الأخلاق . أما وقد تم هذا الشرط النهائى ؛ أما وقد أخذت نفسى ببناء النظرية الدماغية السليمة بناء ذاتياً ، فقد أصبحت الدرجة السابعة والأخيرة من سلم الترتيب التجريدى الأكبر معروفة الوصف مثل سائر الدرجات . واختلافها عن سابقتها الاثنتين ، فى كونها مزجتهما مزجاً صميماً . فعلم الاجتماع إذ يرى البيولوجيا آخذة فى تخطيط دراسة الوجود البشرى تبعاً لدراسة الوظائف النباتية والحيوانية ، يأتى على أثر ذلك ويعرفنا بأوصافنا الفكرية والأخلاقية (ذكاء وفاعلية) تلك الأوصاف التى لا تصبح قابلة قبولاً كافياً للوزن والتقدير إلا فى عنفوانها الجماعى . فالعلم النهائى الحقيقى ، أعنى العلم المعنوى يستطيع أن ينظم تنظيماً نسقياً المعرفة الخاصة بطبيعتنا الفردية حسب مزج مناسب بين وجهتى النظر السوسولوجية والبيولوجية اللتين ترجعان بالضرورة إليه . وما عدا هذا العاد الاستنتاجى ، يقتضى هذا العلم مباشرة ، كالعالم الأخرى ، استقراءات خاصة به . . . وإنما نشأ فيه مثل هذه الضرورة من أن العلم السابق يضرب الذكر صفحاً عن التفاعلات المستمرة بين ما هو مادى وما هو معنوى فى الإنسان من جراء العلاقات الضرورية القائمة بين الأحشاء النباتية والأعضاء الانفعالية (للدماغ) . فإن هذه الاضطرابات الفردية ، فى الواقع ، لا تغير تغييراً محسوساً فى الوجود الجماعى وكلما نما هذا الوجود ، قل شأنها فيه . إن تبادل وقع التأثير القائم بين بعض تلك الاضطرابات وبعضها الآخر لدى الأفراد لا يبقى من وجود ، فى السوسولوجيا ، إلا للأوصاف الجماعية حقاً بما لها من تأثير دائم هذا . . . هو السبب فى كون الآثروبولوجيا أخص من علم الاجتماع نفسه وأشد تعقيداً . « إن العاطفة تشكل . . . المجال الأساسى للعلم المعنوى ، نظرياً كان أم عملياً ؛ لأنها تسود الوجود ، وتهدى السلوك . وإلى هذا العهد ، لم تجر لها دراسة نسقية ؛ اللهم إلا ما كان من محاولة تخطيطية بل تمهيدية جرت أولاً فى علم الحياة بصورة مباشرة ، ثم فى علم الاجتماع بصورة غير مباشرة حيث الذكاء والفاعلية يحتلان مقام الصدارة . وأن العلم المعنوى وحده هو الذى يستطيع أن يقدر العاطفة قدرها مضيفاً إلى دراسته ، لا تأثير العالم والمجتمع فحسب ،

بل ما ينشأ عن الأحشاء النباتية من ارتكاس عاطفى لا يقام له وزن فى أى موطن من مواطن العلم الأخرى . ولقد كان لا بد من استبعاد هذه العلاقة الصميمة بين الوجود الجسمانى والتركيب الدماغى : فى علم الحياة لأنها سابقة للأوان ، وفى علم الاجتماع لأنها غير محسوسة تلقاء النظام الجماعى . ولكن تلك العلاقة تتخذ فى دراسة النظام الفردى النهائية أهمية رئيسية (نظرية وعملية) ؛ وبدونها تفلس هذه الدراسة إفلاساً تاماً . على هذا النحو ، يتم إدراكنا مبلغ ما بين العلم المعنوى وعلم الاجتماع من اختلاف حقيقى ، ومبلغ تفوق الأول — سعة ومنزلة — على الثانى بالضرورة ، رغم أنه — موضوعياً — متوقف عليه . « اه (ب) ومن جهة أخرى ، بما أن القلب والحياة الانفعالية اتخذت فى المذهب أهمية متزايدة ، وبما أن النزعة الإيجابية لا تستطيع أن تحقق هدفها بأكملها إلا إذا جعلت النظام والانسجام يتغلغلان إلى الحياة الفردية ، فإن كونت ربما لم يعترف بضرورة امتداد الجهد العلمى إلى الفرد نفسه من أجل غرض نظرى فقط — هو إغلاق الدورة الإيجابية — ؛ بل من أجل غرض عملى — وهو تعيين قواعد إيجابية للعاطفة والسلوك — . غير أن من المهم فى علم معقد هذا التعقيد أن يوقف فيه عند الأساسى ، وأن يقتصر على التحريات التى تتطلبها حتماً مقتضيات العمل ، وأن يوصد الباب أمام ضروب الفضول الفارغة التى ليس من ورأها نفع لأنها تستغرق العقل على حساب الفاعلية . فوجهة النظر العملية طغت هنا نهائياً على الوجهة النظرية ، وكأن العلم السابع — من دون سائر العلوم — قد حظر عليه حظراً لم يجر مثله على غيره أن يتجاوز نطاق التطبيقات الإنسانية الممكنة . فلاجمال فى هذا العلم لمعرفة كل شىء عن الفرد ؛ وإنما يتعرف على ما لا بد منه لتنظيم خلق الفرد تنظيمًا إيجابياً . فإذا انقضت حاجة المشرع الأخلاقى من هذه المعرفة ، فليس للعالم أن يزيد عليه فى المطلب ، وأن يذهب فى مباحثه شأواً أبعد . ولو اقتضى لتأسيس « شريعة الإنسانية » أن يمحى كونت بالعلم السابع أبعد من الحد ، للزم كونت أن يقتصر على دور أرسططاليس دون أن يلبس حلة بولس الرسول . ولكن فكرته وحياته قد كانتا تفقدان فى نظره معناهما ووحدتهما . ولذلك كان على كونت (وقد فصح الجال فى تصنيفه لعلم الإنسان ، وعزم على اختتام عمله وتتميمه) أن يتسلح بالحيلة ، وأن يقتر فى قياس الميدان الممنوح لهذا العلم الوليد ، وأن يقتصر

حدوده على القضايا التي يأنس من نفسه استطاعة حلها بحلول مهيأة لديه . يقول :
 « على الرغم من أن واجب علم الاجتماع أن يبنى نظرية النظام الأهلى قبل
 نظرية النظام السياسى ، فإن الحالة الأولى هى أشد إثارة للمشاكل العلمية وهى
 التى تحتوى على أعظم الضلالات العملية . ومثل هذا الفرق يظهر فيما إذا أريد
 مد دراسة النظام البشرى الإيجابية إلى نطاق النظام الفردى المحض ، الأمر الذى
 لا يصبح غير مستغنى عنه إلا تلقاء المدلولات الرئيسية . والواقع أن فى هذه الحال
 الأخيرة من التعقيد ما لا يوجد فى أية حالة أخرى ، نظراً لما نالها من تأثيرات
 أشد تبايناً وأكثر عدداً ؛ تأثيرات قلما تظهر على آثارها مسحة الاطراد »
 وخاتمة المقطع الطويل الذى أتينا الساعة على سرده تحرم على علم الإنسان أن
 يطيل الوقوف فى الفرد عند ما لا يهم العمل . فهى أبين دلالة وأشد صراحة .
 إذ جاء فيها : « ومع ذلك فبتسمية هذا العلم « الأخلاق » ، يوطن الباحث
 نفسه على ألا يتلمس فيه إلا أسس السلوك البشرى ، مستبعداً إلى غير رجعة
 باطل التأملات النظرية من حيث أنها أصعب التأملات على الإطلاق . »

مهما يكن من أمر ، فإن القدر الذى نعلمه الآن عن رأيه يميز لنا التلخيص .
 لأن لم توجد السيكلوجيا فى تصنيف كونت ، فالقضايا التى نقول عنها
 سيكلوجية لم تفت مباحثه ، بل ، على العكس ، وردت على ذهنه ، وفرضت
 على تفكيره فرضاً . ولكنه نظر إلى هذه القضايا من وراء زاوية جديدة فبدلاً
 من أن ينظمها فى سلك واحد من الأبحاث ، فرقها فرقاً متعددة . وعلى الرغم من
 أنه نفى السيكلوجيا من حيث المبدأ ، فإن رأى الذى رآه فى طريقة التصدى
 للمسائل السيكلوجية وحل تلك المسائل رأى متسق يمكن أن نترجم عنه بلغة
 عصرية على النحو الآتى :

لا يوجد علم نفس واحد ، بل ثلاثة علوم نفس . أو إن علم النفس يضم ثلاثة
 فروع متميزة تختلف فيما بينها فى الموضوع والنهج ، فهى إذن مستقلة :
 فهناك ، قبل كل شئ ، السيكوفيزيولوجيا التى تختص ببحث الوظائف
 الحسية الحركية . وهى علم بيولوجى محض ؛ والظواهر النفسانية فيه تجد مباشرة
 مفتاحها وعلة وجودها فى الشرائط الشكلية (morphologiques) والوظيفية
 (physiologiques) دونما حاجة للجوء إلى اعتبارات أخرى أو إلى تأثير

الحياة في المجتمع . فهما تعاقبت الأجيال مثلاً ، ومهما اختلفت الشعوب والحضارات ، فإن تهيج الطبقة الشبكية ، عند الأفراد الأسوياء من الوجهة الفيزيولوجية ، يبعث حتماً على حصول إحساس أولى ؛ وعضلات هؤلاء الأفراد تستجيب ، دائماً وعلى نحو واحد ، للتحريضات العصبية المتماثلة .

ثم تأتى السيكوسوسيولوجيا ، وهى علم لنفس الإنسان كما يوحى به التاريخ والحياة الجماعية . هذه السيكولوجيا تصدر عن علم الاجتماع ؛ وبدونه يستحيل وجودها . على أن علم الاجتماع إن كان شرطاً لها ، فقد تكون هى فى نفس الوقت مؤداه الأساسى . فهى سيكولوجيا للنوع ، أو سيكولوجيا نوعية ، لا علم نفس للجماعة أو علم نفس جماعى ؛ لأنها فى الحقيقة إنما تحمل إلينا علم نفس « الإنسان على وجه العموم » ، ما دامت الإنسانية تضخما هائلا للفرد ، وما دام لا يوجد إلا طبيعة إنسانية واحدة ، وما دام « الاجتماعى » استطلا « الحيوى » وليس بينهما من تناقض . ولكن ، إذا كانت الحياة الاجتماعية تتيح لنا إدراك « الإنسان على وجه العموم » فعلينا ألا نجهل أن مختلف صفات الفكر البشرى متفاوتة الوضوح والحلاء بتفاوت العصور . ولهذا إذا أردنا التعرف على ميكانيكية من الميكانيكيات النفسية أو على وظيفة من الوظائف ، كان خليقاً بنا أن نتوجه إلى ما فى تطور الإنسانية من أزمنة ممتازة اختصت بتجلى تلك الميكانيكيات أو الوظائف . ففما يتعلق بالمنطق مثلاً ، الدور الوثنى (الفيتيشى) هو خير منير لنا عن منطق العواطف ، ودور الشرك عن منطق الصور ، والتوحيد عن منطق الإشارات . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى علينا ألا ننسى أن « الإنسان على وجه العموم » إنما هو تجريد من وجهين : فأولاً ، من وجهة النظر الفردية ، لا نجد إلا أفراداً ، و « الإنسان على وجه العموم » كائن فى كل منهم ، دون أن نجد عنه نموذجاً خالصاً كاملاً قائماً بنفسه . وثانياً ، من وجهة النظر الجماعية لأن الإنسان لا يوجد منعزلاً ، وشخصيته الذهنية لا تجد فيه بذاته شروط نشاطها وحتى وجودها ؛ فلا يعقل « الإنسان على وجه العموم » إلا بالإضافة للمحيط الاجتماعى الذى بدونه لا يكون ، لأنه هو المصور له ، وبواسطته يتلقى تأثير المحيط الكونى والمحيط الحيوى .

وأخيراً هناك سيكولوجيا فردية محضة . وهذه قد يكون كونت اشتغل

بتضييق مجال فضولها ، وسترها باسم « العلم المعنوى » . إلا أنه أشار إليها أوفى إشارة وأبينها . هذه السيكلوجيا الفردية التى تطابق إلى حد ما ما نعرفه بعلم الطبائع (Ethologie) أو السيكلوجيا الفرقية (différentielle) ربما كانت منوطة بالفرعين السابقين ، بمعنى أن الظواهر التى تدرسها هى نتيجة فى كل فرد لتلاقى الخصائص البيولوجية بالميزات الذهنية التى تكسبها الجماعة أفرادها على هيئة واحدة ، أى هى أثر لتلاقى الكائن الفيزيولوجى بالكائن الجماعى . إلا أن هذه السيكلوجيا الفردية مستقلة عن السيكلوجيا الفيزيولوجية وعن السيكلوسوسيولوجيا باعتبار أن كل واحدة من هاتين الأخيرتين لا تكفى وحدها فى تعليل مفصل الذهنيات الفردية ، ولأنه لا بد لبلوغ هذا التعليل من معارضة مسلسات كل منهما بعضه ببعض ، وهى معارضة ليست من شأنهما .

إن رأياً فى السيكلوجيا من هذا النوع ليلقى ضوءاً على النهج الذى تمهجه . والحكم الذى أصدره كونت ، منذ البدء ، على « العيان الباطنى » لم يظل حكماً « أفلاطونياً » : فإن كل معرفة قد تفترض ولا شك « تحرياً » للحوادث ؛ ولكن لأجل أن يكون هذا التحرى إيجابياً ، عليه أن يكون فى علم النفس وفى غيره من العلوم « عياناً خارجياً » (Extrospection) . ذلك لأن غرض السيكلوفيزيولوجيا إنما هو ربط الحالات الذهنية بشرائطها الفيزيولوجية الموضوعية ؛ ولأن الحوادث الذهنية فى علم النفس الجماعى وفى علم الاجتماع لا تدل على نفسها إلا بآثارها الخارجية ؛ ولأن تأمل الأنا فى علم النفس الفردى لا يكفى فى الإفادة عن الصفات الفرقية التى تميز الأفراد فيما بينهم . فلا يبقى فى ميدان السيكلوجيا الواسع من مجال للعيان الباطنى إلا مجال شعورنا الخاص ، وهو ميدان جد محدود . ولولا ذلك العيان ، لاستحالت علينا مشاهدة الحوادث التى تدور فى الشعور . أما تحليل تلك الحوادث وتعيين أسبابها ، فلا ينفع فيهما اللجوء إلى مساعدة العيان الباطنى ، لأن حوادثنا وحوادث غيرنا منوطة بما نخضع له من شرائط فيزيولوجية واجتماعية . فالعيان الخارجى وحده هو السبيل إلى معرفتها لدينا ولدى غيرنا .

وختاماً ، فإن « الإنسان على وجه العموم » الذى يدرسه علم الاجتماع وذلك الفرع من علم النفس التابع تبعية مباشرة لعلم الاجتماع ، هو بالنسبة

لنا موضوع علم النفس العام ، على نحو ما هو مقرر في المطولات ومسجل في البرامج .

يؤخذ مما تقدم أن كونت يلحق بعلم الاجتماع (أو السيكولوجيا الجماعية) معظم المواد التي ترجع عادة إلى علم النفس العام ، ويميز في السيكولوجيا ثلاثة أنحاء متوالية في البحث يصنفها على النظام الآتي : علم النفس الفيزيولوجي ، علم الاجتماع وعلم النفس الجماعي ، علم النفس الفردي . وإذن فهو يجيء للمشكلة المزوجة التي كنا أثرناها ، بالحل الذي آل بنا الأمر أن نصل إليه . لا جرم أننا نعلم ، منذ عهد باسكال وديكارت ، أن الذي يحملنا على القناعة في ميدان العلم إنما هو العقل ، العقل وحده ، لا السلطة . ولكن سلطة الرجال آتية في بعض الأحيان من سلطان عقلهم . وإنه من المطمئن لنا أن نلاحظ منذ خطوتنا الأولى أنه لئن لم يكن لما ستخذه من فرضيات في العمل عماد من العقل المحض ، فإن لها ، في أيسر الأمر ، لسنداً من عقل كعقل أوغست كونت .

الباب الثاني وجهة نظر دوركايم

في خاتمة القرن الماضي وفي مطلع هذا العصر ، عني اثنان خاصة من المؤلفين في فرنسا هما تارد (Tarde) ودوركايم (Durkheim) بدراسة الحياة الذهنية للإنسان ضمن المجتمع . وسرعان ما ذاع صيتهما ، وكان لكايهما تأثير كبير . أما دوركايم فقد قوى تأثيره واستمر بفضل تأسيس « مدرسة » هي المدرسة الاجتماعية الفرنسية . والمجلة التي أنشأها هذا « المعلم » في سنة ١٨٩٨ بعنوان السنة الاجتماعية (Année Sociologique) لا تزال لسان تلك المدرسة الناطق .

إن محصل تأليف تارد ودوركايم هام في نفسه . وسوف تزداد هذه الأهمية بالنسبة إلينا ، إذا ما توصلنا إلى إيجاد نقاط مشتركة بينهما وإذا ما ألفيناهما متفقين على إيضاءنا بإناطة جزء من السيكولوجيا العامة بعلم النفس الجماعي وتقديم هذا الأخير على السيكولوجيا الفردية . فإن اتفاقاً كهذا ذو مغزى كبير ويكاد تحصل به القناعة ، ذلك لا لأن التعارض بالغ بمذهبيهما حد المعاكسة والمناقضة فحسب ، بل من جهة أن فكريهما ومزاجيهما من التنافر بحيث يعسر أن يتصور مزيد عليه .

لقد كان في حياة تارد المسلكية أمور غير منتظرة . فالمرء يندر أن يشرع بالانتساب إلى صف « علمي » عال يعد لدخول « مدرسة الفنون المتعددة » (Polytechnique) ، ثم يصبح قاضياً في الريف ، وينتهي أستاذاً في « كلية فرنسا » (Collège de France) . وكان في حياة تارد أيضاً « وقائع » . فهو لم يقض كامل هذه الحياة في عالم الألفاظ يتكلم ويكتب . لقد كان مستطقاً في سارلا (Sarlat) فقام بتحقيقات واستجوابات ، ثم مديراً في وزارة العدلية ، فمارس الحكم في باريز ، واتصل بالحوادث وبالناس ، وعرف ما فيها وفيهم من مقاومة ، وكان عليه أن يتخذ قرارات

فى كل لحظة ، وأن يضطلع من جراء هذا بمسئوليات مجسدة . وأما نشاطه الفكرى فلم يكن محصوراً فى ناحية ، بل كان قرص الشعر لديه وكتابة ملهوات خفيفة ، بمثابة هواية المصور اينغر (Ingres) للكمان ! ولطالما استرسل فى عمله العلمى المحض إلى فكر جوال متشرد تستخفه نزوات الحرية . فهو محب للمغامرات ، ولوع بالمواربات ومزال القدم ، شغوف بفضفاض الأقيسة ، ميال إلى التعميمات التى لا حد لها . وكانت الميتافيزياء سهلة المركب عليه . فترعته الفردية العنيدة لم توح له فحسب بمفاهيمه الرئيسية فى علم النفس وعلم الاجتماع ، بل قادتة إلى مذهب مونادى جديد (néomonadologie) يتفق فيه وليبنز على جعل المونادات لب الحقيقة الواقعة ، ويختلف عنه فى فتح نوافذ هذه المونادات على الخارج : أن كان ينبغي أن يحل « التقليد » محل « التناسق الأسبق » . ولم يكن لدى تارد وسواس النظام ولا المنطق . فهو يدون رؤوس أقلام ، ويكتب مقالات ، فيجمع ما بين هذه وتلك ، ويضع لها بعض الروابط ، ثم يصنع من ذلك كتاباً . وأخيراً فإن نزعة الهواية لديه (dilettantisme) تسمح له بالابتسام ، وتملى عليه إزاء المواضيع الوقورة ما فيه طعم النكتة من رشيق الحكم . فتراه يقول مثلاً : « فى إطاعة الواجب فضيلتان كبيرتان : انصراف البرء عن التنبؤ ، فى غالب الأحيان ؛ وعن النجاح ، فى جميع الأحيان . »

أما حياة دوركايم المسلكية ، فلا تعدلها فى الاطراد والسواء حياة . شاء أن يكون ، فكان وليث ، أستاذاً . وأنت لو نظرت بعين المشاهد ، لما رأيت إلا فى النادر حياة على مثل هذه انغلاقاً فى وجه الوقائع اليومية ، حياة ظلت أفعالها (فى ذاتها ومن جهة نتائجها) مستمرة على الاحتفاظ بوصفها التأمل الحالى . وقلم ترى تأليف أشد كظاظة ، وانطواء على الذات ، وجهلاً لأى شطط عن الموضوع ، وقوة من تلقاء وحدتها المستغرقة . لقد كان إيجابى النزعة ، بل عقليها كما كان يطيب له أن يعلن ، مأخوذاً بالعلم وبما فيه من ضبط ، عدواً لدوداً لما بعد الطبيعة يخشى منها إعادة الكرة بعد أن أنهزمت . فعزم منذ اللحظة الأولى على أن يجعل من السوسولوجيا ، آخر الأمر ، علماً كسائر العلوم ؛ ولم يصرفه بعد ذلك صارف عن غايته . فوضع فى السعى إليها جماع الوقدة النسقية التى يفيض بها تفكير أوتى من ملكة الحجاج

وصلاية الوثوق ما حمل الخصوم على أن يصموه بـ « السفسطة » و بـ « الكلام » .
والواقع أن مسحة الوقار شبه الديني على فكره غير مترحزة حيثما كان .
ولئن عرضت في كتاباته مواقف تجلى فيها الحماس أو الغضب أو الخشونة ،
فما أذكر أنى وقعت فيها على ابتسامة .

على هذا النحو ، لم يفطر تارد ودوركايم فطرة تتيح لهما التفاهم . أضف
إلى هذا أنهما تناولا في الوقت ذاته على وجه التقريب وكادا أن يكونا اكتشافا
المشاكل عينا ، وأنهما ربما لقيتا من هذه الصدفة بعض الاستياء . وعلى ما به ،
فقد قامت بينهما — وللمزاج دخل في الأمر — خصومة من جراء ذلك دفعت
بهما إلى رفض كل مصالحة ، وإلى توسيع الهوة بين الرأيين ، وتراشق التهم
في المناسبات : فكان تارد يقذف دوركايم بالسكولاستية ، وكان دوركايم
يرى تارد بالأدب الفارغ . وهذه اليرميات تعد بمثابة شتائم حين تصدر
عن باحثين واجبهما الأول أن يتلمسا قصد السبيل في سلوكهما بين هاتين
المفازتين المهلكتين .

إن ما قدمناه ليكفي في التنبيه على النفع الذي نجنيه من تفحص آراء
تارد ودوركايم ، إذا ما أتاحت لنا المقارنة أن نكشف — رغم ما لا يزال نافعا
في نار عداوتهما — عن اتفاق هذه الآراء ، إن لم يكن من حيث الحاصل
فلا أقل من حيث الشكل ، على النقاط التي تعينا .

لو أردنا أن نتقيد بالنظام الزماني ، لاتخذنا تارد بداءة لنا . لأنه ولد في
سنة ١٨٤٣ أى قبل دوركايم بخمس عشرة سنة ، وشرع كذلك بالكتابة
لبضع سنوات خلت قبله . ولكن سهولة العرض تقضى علينا بقلب هذا النظام :
فإن دوركايم من طبقة كونت وقد قال عنه إنه « خير معلم » ، فمن الطبيعي
أن تأتى دراسته تلو دراسة كونت بصورة مباشرة .

قلنا إن الفكرة الأساسية التي صدر عنها دوركايم هي أن يجعل من
السوسيولوجيا ، آخر الأمور ، علما كسائر العلوم . فعلوم الطبيعة جميعا علوم
أشياء . ولا بد لكل علم خاص من غرض خاص به ، أى من موضوع أو من
حقيقة تفرض على عياننا من الخارج ، ولا تنالها معرفتنا إلا بالطريقة
الموضوعية . والعلم ، العلم الحق ، لا يمضي من الأفكار إلى الأشياء بل على
العكس ، من الأشياء إلى الأفكار . وصحة العلم ، وشدة ضبطه ، وقيسته ،

جميعها رهن بهذا القيد . إذن ، فلأجل أن يتيسر قيام علم اجتماعى علمى ، ينبغي أن تكون هنالك طائفة خاصة من الأشياء تستطيع السوسولوجيا أن تكون علماً لها ، يجب أن توجد أشياء اجتماعية لا تستطيع أن تنحل ولا أن ترتد إلى أى نوع آخر من الأشياء . فإذا كان هنالك ، فى الواقع ، أشياء اجتماعية من هذا النوع ، فباعتبار كونها أشياء ، لا تستطيع معرفتها إلا من الخارج ولا تعود ، بالتالى ، دراستها إلا إلى الطريقة الموضوعية . فالسوسولوجيا ، والحالة هذه ، تتخذ مكانها بين علوم الطبيعة ، ذلك بأنها تفى من جميع الوجوه بتعريف هذه العلوم : فإن لها طائفة خاصة من الأشياء تشكل موضوعاتها وهى لا تعول فى دراسة هذا الموضوع إلا على الطريقة الموضوعية .

إن الحوادث الاجتماعية لتضغط علينا ، وتقاومنا . وإننا لنلقى فى النفاذ إليها مثل العنت الذى نلقاه فى النفاذ إلى الأشياء المادية . فيستحيل علينا تغييرها على هوانا ودون أن نلقى بالا لنواميسها الخاصة ، مثلما يستحيل علينا أن تكون لنا الغلبة فى مقاومتنا لحوادث الطبيعة وفى خروجنا على سنة العلة والمعلول . فالحوادث الاجتماعية هى إذن أشياء ، ولها فوق ذلك صفات قائمة بذاتها (sui generis) تميزها من الأشياء الأخرى . وعلى ذلك ، لا ترجع دراستها إلى علم الحياة ولا إلى علم النفس ، وإنما إلى علم جديد هو علم الاجتماع وينبغى لهذا العلم ، وهو يعالج موضوعه معالجة الأشياء وينظر إليه من الخارج ، أن يتخذ الطريقة الموضوعية حتى يتيح لنا الوصول إلى نتائج سليمة من الوجهة العلمية ، نتائج لا يُتَوَصَّلُ إليها بغير هذا المنهج . هذا ما اجتهد دوركايم فى البرهان عليه والاحتجاج له بالفعل خلال كتبه جميعاً .

غير أنه إن كان فى علم الاجتماع أشياء ، فهى أشياء من نوع خاص ، هى أشياء فريدة تماماً ، لأن من شأنها أنها بشرية ، وذهنية تبعاً لذلك . فإن ما يكتشف آخر الأمر وراء كل الحوادث الاجتماعية ، وكل الأوضاع ، وكل المنظمات ، وكل المظاهر الاجتماعية إنما هو أبداً وحيثما كان أنحاء جماعية فى الشعور وفى القول وفى الفعل مشتركة بين أعضاء الرهوط الاجتماعية قلت أم كثرت . وهذه الأنحاء الجماعية المشتركة فى الشعور والقول والعمل تجسدت -- إن صح التعبير -- وتصلبت فى تلك الحوادث وفى تلك الأوضاع وفى تلك المنظمات وفى تلك المظاهر . من قول دوركايم : « كل ما هو

اجتماعى فقوامه التصورات ، وهو إذن حاصل تصورات . « والحق أن ليس هذه الملاحظة من صفة ابتكارية بعد أن أصبحت اليوم مبتدلة . فبلدوين (Baldwin) يصرح مثلاً أن « مضمون الحياة الاجتماعية هو الفكرة » . وكركلنجر (Kreglinger) يقول : « إن قضية ماهية الدين والسحر هى إذن قضية سيكولوجية قبل كل شيء . » فأصالة دور كايم ليست فى رد كل ما هو اجتماعى إلى حالات ذهنية ، وإنما الشيء المبتكر لديه هو تصور هذه الحالات الذهنية على نحو خاص ومباشرة دراستها كأن لم تكن ذهنية ، على الرغم من كونها ذهنية . فإن هذه الحالات الذهنية ؛ هذه التصورات الجماعية ، موجودة من جهة وهى مع ذلك ليست موجودة فى أى شعور فردى بنماها ومحض نقائها . إنها تتجاوز الأفراد من كل ناحية وتخرج عن أن تكون خاصة بهم ، لكونها شائعة فى الرهط . فيلزمنا إذن أن نتخيل لها حقيقة نفسانية من نسق جديد لا يقتصر على مسلمات الشعور الفردى . ففى عالم الذهن ، كما أنه قد انفتحت الآن تحت الشعور وهاد سميقة هى أغوار اللاشعور ، فكذلك يجب بعد الآن أن تشمخ التصورات الجماعية بذراها فوق الشعور . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، لئن كانت الحوادث الاجتماعية تصورات ، فمن الواجب أن تكون أشياء . وبدونه لا تكون السوسيولوجيا ممكنة علمياً . فيتحتم علينا إذن أن نعالج التصورات الجماعية معاملة الأشياء وندرسها من الخارج . فلا نحاول تعليل الحقائق الاجتماعية بماهيات سيكولوجية باطلة كالمودة ، وعاطفة الأسرة ، وغريزة الاجتماع أو التكتل . لأن التصورات الجماعية التى تطابقها - آخر الأمر - جميع الحوادث الاجتماعية أية كانت ، ليست (ويجب ألا ننخدع بهذا) مشابهة تمام الشبه للحالات الذهنية التى نعهدها . فإن تلك التصورات ، وقد فرضت على المشاعر الفردية من الخارج وتجاوزت عليها فى الزمان والمكان على السواء ، لا يمكن أن تكون نتاج هذه المشاعر . فمن البديهي جداً ، بعد ما تقدم ، أن العيان الباطنى لا سبيل له إلى التصورات الجماعية ولا إلى الحوادث الاجتماعية المطابقة . فعلياً إذن ، لأجل اكتشاف أسبابها الحقيقية وحتميتها الفعلية ، أن نلجأ إلى مسلمات موضوعية ؛ علينا أن نلجأ إلى المحيط وإلى تركيبه الشكلى (المورفولوجى) لا إلى ذاتية المشاعر الفردية .

الحق يقال إن هذا يبدو لأول نظرة بدعة فى الرأى . بدعة من وجهين لأنه يقر بوجود حالات ذهنية لا تكون فردية ، ويريد أن يعتبر هذه الحالات أشياء وهى فى واقع أمرها ذهنية . غير أنه يجدر بنا ألا ننسى أن البدعة ليست فى جميع الأحوال ضلالة . ولو وجب اطراح كل بدعة ، لاستحال الاكتشاف . كل فكرة جديدة تتخذ صفة البدعة بجذتها ؛ ويتفاوت استغراب الناس لها على قدر ما تصدم من أفكارهم التى تلقوها ، ثم لا تلبث أن تفقد الغرابة بالعرف والعادة . ثم إن الذى يهمنى هنا قبل كل شىء ، ويفيد غرضنا إنما هو الموقف الذى انساق دوركايم إلى اتخاذه تجاه علم النفس والحوادث النفسية أكثر من الرأى الذى رآه فى السوسولوجيا وفى الحادث الاجتماعى .

هذا الموقف مزدوج ، فمن جهة ، يستعير دوركايم من علم النفس أدلة تصلح لتأييد آرائه الأساسية ؛ ومن جهة أخرى ، يقيم فى الحياة الذهنية تفريقاً شكلياً بين ما يعود للفرد (أى لعلم النفس المحض) وما يعود إلى المجتمع (أى لعلم الاجتماع) ؛ فيهدف بذلك إلى أن يلحق بعلم الاجتماع مقداراً من القضايا المعروفة إلى ذلك الحين بكونها سيكولوجية ، وينبسط قسم كبيراً من علم النفس بعلم الاجتماع .

إن تاريخ علم النفس ليبرر طمع علم الاجتماع بالموضوعية ، ويبرهن على أن هذه الموضوعية ، سواء فى العلوم المعنوية أو الطبيعية ، هى الشرط الضرورى لكل معرفة إيجابية . فالسيكولوجيا المعاصرة ، فى الواقع ، لم تصبح علمية إلا حين أصبحت موضوعية . إنها « لم تولد إلا فى عهد متأخر جداً (بعد لوك Locke وكونديلاك Condillac) أى حين توصل العلماء إلى القول بإمكان النظر إلى حوادث الشعور من الخارج ، لا من جهة الشعور الذى يحس بتلك الحوادث ، وحينما أوجبوا ذلك النظر الخارجى . » يؤخذ من هذا أنه استطيع تأسيس علم حتى فى الحال التى كان الموضوع فيها متمتعاً بكل مظاهر الذاتية التى لا شفاء منها ولا حيلة فيها . وإنما تيسر تأسيس السيكولوجيا العلمية لأنه أمكن الاستعاضة بوجهة النظر الموضوعية عن وجهة النظر الذاتية ، على الرغم من جميع المظاهر . ففى يتعلق بالحادثة الاجتماعية ؛ مهما رددناها — فى آخر الأمر — إلى تصورات ، فإن الذاتية لا تبدو فيها بقدر ما هى ظاهرة على الحادثة النفسية . وما كان ممكناً فى الثانية ، من

الطبيعى أن يكون ممكناً فى الأولى . ولا حرج على علم الاجتماع بل أخلق به أن يستبدل بالوجهة الذاتية الوجهة الموضوعية . وعليه ، إذا شاء أن يصطنع هيئة العلم ، أن يؤمن بضرورة الاستبدال هذه على نحو ما جرى فى علم النفس . إن دوركايم ، شأن جميع السيكلوجيين ، يقول باستقلال علم النفس ، وبأنه ليس فرعاً تابعاً للفيزيولوجيا ؛ ولكنه يزعم إلى جانب ذلك بأن علم الاجتماع مستقل أيضاً وليس فرعاً تابعاً للسيكلوجيا . وفى رأيه ، أن الحياة الفيزيولوجية ، والحياة النفسية ، والحياة الاجتماعية لا ينحل بعضها إلى بعض . فإذا كان المرء يسلم بأن الظواهر النفسانية لا ترتد ، بقضها وقضيضها ، إلى سلسلة أفاعيل فيزيولوجية تطابق تلك الظواهر ، فليس من سبب يدعو للاعتقاد بأن التصورات الجماعية — وهى قوام الحوادث الاجتماعية — ليست شيئاً مختلفاً عن الأحوال الذهنية التى ترسم تلك التصورات فى المشاعر الفردية . فاستقلال علم النفس ، واستقلال الحادثة النفسية يهتان استقلال علم الاجتماع واستقلال الحادثة الاجتماعية ، ويؤيدان إليهما ، ويستدعيانها بالضرورة . ولأجل إقامة الدليل على هذه الدعوى ، كتب دوركايم مقاله الذى ظهر عام ١٨٩٨ بعنوان « التصورات الفردية والتصورات الجماعية » (١) .

هذا المقال غريب فى بابه ، فمن المفيد تعرف ما فيه ، لأنه فضلاً عما له من قيمة مذهبية ، تتجلى خلاله براعة دوركايم الجدلية بقوة لا مزيد عليها . وعلى الرغم من أنه لم يرد لبرغسن (Bergson) ذكر فى المقال ، ينحى للقارئ أنه يستذكر كتاب «المادة والذاكرة» (Matière et Mémoire) المنشور عام ١٨٩٦ ، وأنه يلمح فى تضاعيف المقال تأثير هذا الكتاب أكثر من مرة . وذلك أمر يحمل المرء أن يفرض بين فكرة الرجلين الكبيرين تلاقياً يستحق الإشارة إليه لندرته ، ولو جاء هذا التلاقي عفواً الصدفة . فلننفذ إلى جوهر المقال لتلخيص أهم ما جاء فيه .

إن نزعة « التوازي السيكوفيزيولوجى » (Parallélisme psychophysiologique) والنظرية التى تعتبر الشعور حادثة لاحقة (Epiphénoménisme de la conscience) مضافة « تبدوان باطلتين فى نظر دوركايم . فالعلم لا يعرف فى الطبيعة من ظواهر نافلة ، أى لا يعرف ظواهر هى معلولات لعلل دون أن يكون لتلك الظواهر من

معلومات . فالقائلون بالترعة هذه^(١) يعتبرون الحياة الذهنية فصلة زائدة لا يقدم وجودها ولا يؤخر . وتوالى سلاسل الأفاعيل الفيزيولوجية — إن في حياة البشر أو الحيوان — يكفي وحده لإحداث الحوادث ولتعليقها . وزيادة على ذلك فإن بعض سلاسل الأفاعيل العصبية قد تولد إلى جانبها حالات نفسية هي بمثابة الظل لا بمثابة النتيجة الناجمة عنها ؛ وهذه الحالات لا تسلك أبداً مسلك العلل . فنحن إن بدا لنا أن حالاً ذهنية ولدت حالات ذهنية أخرى ، فواقع الأمر أن الحال الفيزيولوجية (التي تجلت بصورة الحالة الذهنية الأولى) هي التي أثارت الحال الفيزيولوجية (المتعجلة بصورة الحالة الذهنية الثانية) . فكأن الشعور ، على هذا الاعتبار ، مأزق ضيق مغلق تموت فيه الظواهر النفسية واحدة تلو واحدة دون أن تخلف من عقب . وذلك يؤدي عملياً إلى إخراج زمرة من الظواهر عن حظيرة الواقع لأنها ظواهر لا تفعل ولا تنفع ؛ وهو تجاوز في المطمع العلمى خارج على العلم ذاته ، إذ يقضى العلم بأن تكون الظواهر النفسية ، من حيث كونها ظواهر ، معلومات وعلا في نفس الوقت . أضف إلى ذلك أن نزع « التوازي » والنزعة « الظلية » اللتين تكلمنا عنهما — زيادة على كونهما فاسدتين في مبدئهما — باطلتان من حيث تطبيقاتهما فهما عاجزتان عن تعليل ميكانيكية الذاكرة وتداعى الأفكار . فإذا صح بطلان مثل هذه النظرة من جميع الوجوه ، وجب ألا يقتصر في تعليل الذاكرة على سلسلة الأفاعيل الفيزيولوجية وحدها ، وألا تكون الذاكرة خاصة من الخواص العضوية فحسب ؛ وينبغي إذن أن تكون هناك ذاكرة سيكولوجية محضة ، وأن يكون للتصورات الماضية — ولو لا شعورية — حقيقة نفسية ، أى أن تكون هذه التصورات كما يقول دوركايم « حقائق مستقلة إلى حد ما عن عمادها (substrat) العضوى على الرغم مما بين تلك التصورات وهذا العماد من علاقات صميمة . » فإذا قلنا إن الحالة النفسية ليست بمشتقة عن الخلية اشتقاقاً مباشراً ، فهذا معناه أن الخلية ليست بمنطوية عليها ، بل إن الحال النفسية ناشئة جزئياً خارجها فهي — ضمن الحد نفسه — خارجية بالنسبة للخلية . » يؤخذ من هذا

(١) مثلاً مودسلى (Maudsley) ، كليفورد (Clifford) ، هكسلى (Huxley) ،

هدغسن (Hodgson) إلخ . .

إذن أن للحياة النفسية حقيقة تتمتع باستقلال ذاتي قائم بنفسه (sui generis) وأن لها نجواً خاصاً من الوجود ونواميس خاصة بها .

« فحينما قلنا في موضع آخر إن الحوادث الاجتماعية هي ، بمعنى من المعاني ، مستقلة عن الأفراد وخارجية نسبة إلى المشاعر الفردية ، إنما قررنا بشأن الاجتماعي ما أتينا على تقريره بشأن النفساني . » فكما أن عماد الحياة الذهنية نُقِيَ (١) الرأس (Encéphale) ، والمراكز المنفصلة المتسقة في نظام منسجم ، ومجموعة الخلايا التي تؤلف تلك المراكز ، فكذلك عماد المجتمع الرهط ، وما دونه من الأقسام المنتظمة فيه ، ومجموع الأفراد التي تضمها الحشود المذكورة . والتصورات التي هي لحمة الحياة الاجتماعية تنجم عن العلاقات التي تقوم وسط الرهط بين الأفراد أو بين الأرهط الفرعية . يقول دوركايم : « فإذا كنا لا نرى من غرابة في اعتبار التصورات الفردية الناشئة عن تفاعل العناصر العصبية خارجة عن تلك العناصر ، فلماذا نستنكر ألا تكون التصورات الجماعية الناشئة عن تفاعل المشاعر الفردية التي صنع منها المجتمع مشتقة من هذه المشاعر الفردية ؟ ولماذا نستنكر أن تكون متجاوزة لها ؟ إن العلاقة التي تصل بين العمد الاجتماعي والحياة الاجتماعية ، على نحو ما جاء في هذا الرأي ، مشابهة من جميع الوجوه للعلاقة التي يجب التسليم بها بين العمد الفيزيولوجي وحياة الأفراد النفسانية . هذا إذا لم نشأ أن نجحد وجود السيكلولوجيا المحضة . فيجب إذن أن نقر بالنتائج عينها في كل من الناحيتين » .

قد تقول : إن دوركايم يتمنطق . وأنا راض بهذا . ولكنك معترف معي أن قياس التمثيل الذي أورده على حظ من القوة عظيم ، وأنه ، على التفتية ، ينتزع القناعة انتزاعاً قاهراً . وأنت معترف معي أن مهارته مزدوجة . فهو ، من جهة أولى ، ربط مصير علم الاجتماع بمصير علم النفس (إذا كنتم تودون استقلال علم النفس والتصورات الفردية عن الفيزيولوجيا ، وجب أن تكون التصورات الجماعية وعلم الاجتماع مستقلة عن

(١) لم نقل « المخ » وإن كان معناها اللغوي واحداً ؛ لئلا يسبق إلى الظن أن المراد به ما جرت عادة بعض المشرحين بإطلاقه على جزء الحملة العصبية الذي يقابله بالفرنسية (cerveau) وهو ما عربناه بكلمة « دماغ » .

علم النفس) ؛ وهو من جهة ثانية أقام الدليل الدماغ في وجه من عاب نظرياته بالمادية باعتبار نزعتها « الشيئية » (chosisme) على أنه أولى بهؤلاء إن كانوا يحرصون على رمى نظرياته بالأساليب الميتافيزيكية أن ينعتوها بالروحانية ؛ لأنها لا تعتقد أن الحياة النفسانية الفردية حقيقة مستقلة فحسب ، بل تفرض ، دون النفسانية الفردية ووراءها ، وجود نوع مما « فوق النفساني (hyperpsychisme) ألا وهو التصورات الجماعية .

وعلى ما به ، لئن كان دوركايم يقارن التصورات الفردية بالتصورات الجماعية ، فإنما ابتغى من وراء ذلك أن يبرر ما صنعه من إقامة حد مميز بين النوعين ومن تفريق علم النفس عن علم الاجتماع بهوة فاضلة . يقول : « الحياة الجماعية كالحياة الذهنية لدى الفرد ، إنما صنعت من تصورات . ومن هنا ، ربما كان سبيل إلى الزعم بتشابه التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية نوعاً من التشابه ، ونحن وإن كنا سنحاول أن نظهر قيام العلاقة نفسها بين كل منها والعماد الذي تعتمد عليه ، إلا أن هذه المشكلة ، عوضاً أن تبرر زعم من يجعل علم الاجتماع تبعاً لعلم النفس الفردي ، ستبين أجلى بيان استقلال كل من هذين العالمين وكل من هذين العلمين عن أخيه . »

إن التصورات الجماعية لا تكافئ تمام المكافأة التصورات الفردية . ووجودها غير متوقف على وجود الأفراد منظوراً لكل منهم على حدة . وما نلقاه في مختلف المشاعر من تعبير عن تلك التصورات الجماعية إن هو إلا ترجمة تقريبية وجزئية لها . فحذار من مزجها بما انعكس منها في الأفئدة الخاصة ، وحذار من خلطها « بما يمكن تسميته بالتجسيدات الفردية . » إن رأى الأفراد التحككي — ولا حرج علينا من تكرار هذا القول — لا يلد التصورات الجماعية ولا الحوادث الاجتماعية التي مردها إليها . وإن الاجتماعي الجماعي لا يمكن أن يكون علته إلا اجتماعية جماعية . وليس شيء مما هو اجتماعي بشرة مباشرة آنية لميول أو أفكار أو عزائم فردية محضة . فليس في الإنسان مثلاً عاطفة عائلية فطرية هي أساس الأسرة . إنما الأمر على العكس أي أن تنظيم الأسرة بمختلف صيغه هو الذي خلق حولها جوا عاطفياً نفذ إلى الأفراد دفعه ثم تغلغت فيهم حرارته .

نعم إن بين التصورات الفردية والتصورات الجماعية شبهاً من حيث كون كلا الفريقين تصورات . فعلى هذا الاعتبار ، من الممكن ومن القريب للأذهان أن تخضع كل من الأولى ومن الثانية إلى نفس القوانين المجردة في التجاذب والتناوب كقوانين التقارن ، مثلاً ، والتشابه والتضاد والتنافر المنطقية ، ويجوز أن يتصور « إمكان سيكولوجيا صورية تكون بمثابة ميدان مشترك بين علم النفس وعلم الاجتماع » . ولكن هذه الترضية التي سلم بها دور كايم سرعان ما يتبعها باحتياطات وتحفظات تسلبها كل قيمة عملية . فنحن لا نزال نجهل تمام الجهل هذه القوانين المجردة التي من شأنها أن تهيمن على التصورات الجماعية والتصورات الفردية ، لأننا في علم النفس الفردي لا نعلم إلا قوانين لتداعى الأفكار شديدة الإبهام . « وأما قوانين حصول التفكير الجماعى ، فجهلنا لها يدل على ضروب من التعميمات متباينة غير بينة ليس لها موضوع محدد » . وما دام لم يتم شئ في هذا الميدان ، فلا بد من الفراغ إلى التصورات الجماعية ، ومن استنفاد كل الجهد لاكتشاف قوانينها . وقبل أن نحصل على شئء راهن — إن لم نقل تام — في هذا السبيل ، من المستحيل أن تتوفر لنا المقارنة بين قوانين كل من المجالين (لأن هذه المقارنة ينقصها أحد الحدين) ، ومن المستحيل إذن أن نقرر أقوانين السيكولوجيا الجماعية وقوانين السيكولوجيا الفردية واحدة أو متغايرة . وفضلاً عن هذا ، يمكن أن يتنبأ إلى جانب المشابهات بوجود كثير من الاختلافات بين هذين النوعين من القوانين . لأن طبيعة التصورات ومحتواها لا بد وأن يؤثر في الكيفيات التي يتم على نحوها تمازج التصورات . ولو اقتصرنا أولاً على النظر إلى السيكولوجيا الفردية فقط ، لوجدنا أنه يبعد أن تكون قوانين التداعى هي نفسها قوانين الإحساسات والصور والمفاهيم . بل إنه ليتبادر إلى الفكر أن لكل طائفة من الحالات الذهنية قوانين صورية خاصة . فن باب أولى أن نتوقع خضوع التصورات الجماعية إلى قوانين خاصة ، وأن نتوقع خضوع الفكرة الاجتماعية لنواميس نوعية مغايرة للنواميس النوعية العائدة للفكرة الفردية . على أنه ربما جاز لنا أن نخمن وجود مشابه بين التصورات الفردية والتصورات الجماعية ؛ ومع هذا فنحن لا نزال نجهل ماهية هذه المشابه وإلى أى حد توجد . « وهذا معناه — كما يقول دور كايم — أن علم الاجتماع ليس في وسعه أن

يقتصر على استعارة كذا وكذا من دعاوى علم النفس ، فيطبقها . كما هي ، على الحوادث الاجتماعية » يؤخذ من هذا أنه يجوز أن يخمن وجود مشابهة بين الفكرة الاجتماعية والفكرة الفردية . ومن المحتمل أن يكون هذا التخمين سديداً بصورة جزئية ، ولكن هذا التخمين لم يقيم على سداذه دليل . فلا تستطيع دراسة التصورات الجماعية ، والحالة هذه ، أن تتخذ نقطة انطلاق تعتمد عليها ، لأن واجب هذه الدراسة أن تقوم بامتحانها . وإذن فلا بد لنا أن نقدم دراسة محتوى الفكرة الجماعية وميكانيكيته ؛ شكلها ومادتها . فإذا تمت هذه الدراسة ، 'ستطعنا' — واستطاعتنا مرهونة باستكمال ذلك الشرط — أن نبحث عن كيفية شبهها بالفكرة الفردية وحدود هذا الشبه . على أن من الجدير بالملاحظة أنه يعسر علينا أن نسلم — ولو نظرنا نظرة دوركايم — أن في مكتنتا العثور على وحدة تامة بين قوانين الفكرة الجماعية وقوانين الفكرة الفردية . فلا يمكن ، ضمن هذه الشرائط ، أن يكون بين نواميس الطائفتين عينية (identité) . غاية ما في الأمر أنه يجوز وجود مشاكلة بينهما كالمشاكلة بين العطالة والعادة ؛ ولكنها مشاكلة تفر اختلاف الجوهر في كل منهما .

على هذا فوقف دوركايم موقف واضح على أى حال . وعنده أن التصورات الجماعية التي تلعب دوراً أساسياً في حياة المجتمع ويكون لها — تبعاً لهذا — شأن خطير في علم الاجتماع هي مستقلة تمام الاستقلال عن التصورات الفردية . لا جرم أن كونت صرح بأنه لا يتحقق اجتماعياً إلا ما كان قابل التحقيق من الوجهة البيولوجية (أى من الوجهة السيكلوجية) ؛ وكذلك بالإضافة إلى دوركايم ، لا يمكن لشيء أن يوجد في المجتمع إذا كان مخالفاً لطبيعة البشر الذهنية . لأن شرط الاجتماعى كامن في النفسى . ولكن هذا الكمون يبقى عاطلا غير منبعث ما دام متروكاً لنفسه . فالفرد عاجز عن أن يحدث بجهده الذهنى فقط النتائج التي تعزى إليه . فهو غنى بالشرر غنى الحجر ، ولكن لا بد للحجر أن يُقْتَدَحَ بالزند حتى يخرج النار . فليس الحجر هو مصدر النار ، وإنما مصدرها القدح الذي نزل بالحجر . فكذا ، لأجل أن تولد التصورات الجماعية ، ينبغي أن يتحاكَّ الأفراد الذين هم شرطها الكامن ، فيقتدح بعضهم ببعض حتى تنجم تلك

التصورات عن التحاك والقدح . وكما أن شدة الشرارة مرهونة بالمهارة وبالقوة اللتين استعملتا في ضرب الحجر ، فكذلك طبيعة التصورات الجماعية منوطة بالهيئة التي تم بها التحاك بين أفراد الجماعة . يؤخذ من هذا أنه لأجل أن تكون هناك مجتمعات وتكون تصورات جماعية ، ينبغي بالبداية أن يكون هنالك ناس من شأنهم الاجتماع ، وأفهام بشرية من شأنها أن تفكر . بيد أنه لأجل أن تكتسب المجتمعات صورة من الصور أو تتخذ التصورات الجماعية هيئة من الهيئات ، يجب حتماً أن يتم التحاك بين الناس وبين الأفكار على نحو بعينه ؛ على شكل خاص . ففورفولوجيا الجماعات (أى هيئتها وشكلها) هى التى تملئ طبيعة الأوضاع (institutions) وما يطبقها من التصورات الجماعية . وأما تحليل الشعور الفردى تحليلًا مجرداً ، وأما معرفة مبلغ ما فى هذا الشعور من طاقة كامنة ، مهما تعمقنا هذه المعرفة ، فلا يؤديان إلى فهم مختلف الأشكال التى اتخذتها الرهوط البشرية خلال الأعصر ولا إلى فهم مختلف الاتجاهات التى اتجهتها فكرتهم . فدوركايم يوصد الباب إيصاداً فى وجه كل تعليل سيكولوجى للحوادث الاجتماعية . ولا سبيل ، بهذا المعنى ، إلى العبور من الشعور الفردى إلى ما يمكن تسميته (تيسيراً للتعبير) بالشعور الجماعى . هذا إلى أن عبارة « الشعور الفردى » ، كما يقتصر معناها على جملة الحالات الذهنية المضافة إلى الفرد ولا تستلزم وجود حقيقة سامية مجاوزة لتلك الحالات ، فكذلك عبارة « الشعور الجماعى » إنما تفيد جملة المشاعر والتصورات والإرادات المشتركة بين الرهط ، وليست بمدعاة لنا — ولو من وراء حجاب — لأن نسلم بتدخل أمر وهمى لا حقيقة له فى حياة الجماعة كذلك الذى يدعوه مؤلفو الألمان (Volksgeist) أى نفس الشعب .

ولكن العكس — وتلك نقطة هامة — غير صحيح . فإذا كان العبور من التصورات الفردية إلى التصورات الجماعية أمراً مستحيلاً ، فالجريان — بخلاف ذلك — غير منقطع من هذه الأخيرة إلى تلك الأولى ، بل هو عنيف فى الاتجاه المعاكس . إن التصورات الجماعية ليست فردية ، ولا بمثابة على أتمها فى المشاعر الفردية . وبمقابل هذا ، كثير من التصورات التى يقال عنها فردية ما هى فى الحقيقة إلا صدى التصورات الجماعية فى المشاعر .

حتى إنه ليجوز للمرء أن يتساءل هل تبقى في أذهان الراشدين تصورات فردية محضة ؟ وهل ، تبعاً لهذا ، لا تحمل التصورات التي يقال عنها فردية حمولة من التصورات الجماعية ؟ أو ليس مرد اختلافها إلى عظم هذه الحمولة فحسب ؟ وعلى ما به ، لئن « لم تكن الحوادث الاجتماعية مجرد نماء للحوادث النفسية » فليس معظم الحوادث النفسية إلا استطالة ، في جوف المشاعر ، للحوادث الاجتماعية . « فتنظيم الأسرة ، مثلاً ، هو الذي اقتضى ظهور العواطف « العائلية » ، وإنما نشأت العاطفة الدينية من جوف الديانة .

بحسب هذا الرأي ، إنما يتكون الشعور الفردي — إلى حد ما كبير أو صغير — بفعل « الاستدخال » (intériorisation) الذي يعرض للمسلات المأخوذة من الخارج أو بالأصح من المجتمع . ووجهة النظر هذه مألوفة لدى علماء الاجتماع الذين تضمهم مدرسة دوركايم . فتراها متجلية مثلاً ، عند فوكونيه (Fauconnet) في كتابه عن المسؤولية ، وعند دافى (Davy) في دراسته ليمين القسم . ولكنها ليست مقصورة عليهم . وربما لم تكن غريبة عن برغسون نفسه — إن صح كلام روبير دريفوس (R. Dreyfus) في كتابه : حياة الكونت دو غويينو وتنبؤاته — إذ عرف الشرف في درس له في « كلية فرانسوا » بقوله : « إنه وحيية نحو الآخرين تتخذ شيئاً فشيئاً شكل وحيية نحو الذات » .

بيد أن لفعل المجتمع هذا في المشاعر الفردية شأنٌ خطيراً لدى دوركايم . فهو يمعن في الإشادة بأثره حتى ليحمله ذلك على إناطة الفرد بالمجتمع إناطة تكاد تكون كلية ، وعلى إلحاق الفكرة الفردية بالفكرة الاجتماعية إلحاقاً يكاد يكون كلياً . سبق لنا أن رأينا أن الأفراد لا يصنعون المجتمع . فبمقابل هذا ، المجتمع هو الذي يصنع الإنسان . وإذا عينا بالحياة النفسية ، كما هي العادة ، توالى الحالات الذهنية على الفرد — دون أن نزيد على ذلك أمر التمييز بين هذه الحالات ، فالحياة النفسية معلولة للحياة الاجتماعية لاعلة لها . على تكرار التصاريح في هذا الشأن انكب دوركايم انكباباً شديداً . فننقل قوله : « إن المجتمع ليرفع الفرد فوق ذاته ، وحتى إنه ليصنعه . لأن ما يجعل الإنسان إنساناً ، إنما هو جملة الخيرات الفكرية التي تشكل الحضارة ، والحضارة صنع المجتمع » . ومن قوله : « الأفراد نتاج الحياة المشتركة أكثر

مما هي نتاجهم». ومن قوله أيضاً : « ما الحياة الجماعية بصادرة عن الحياة الفردية ، ولكن الثانية بنت الأولى ، وسلطان البنت مستمد من سلطان الأم . »
أبين ما يجلو رأى دوركايم هذا فى الإنسان وفى الحياة النفسانية النظرية الاجتماعية التى جاء بها تطبيقاً له على المفاهيم والمقولات (concepts et catégories) فهى تزعم أن الإنسان ليس منفرداً فى مواجهته للطبيعة لأن المجتمع قائم بينها وبينه ، ومن المجتمع وردت على الإنسان وسائل فهم الطبيعة والإحاطة بها .

ففى عام ١٩٠٣ نجد فى مجلة السنة الاجتماعية بتوقيع دوركايم وموس مقالا عنوانه : « فى بعض أشكال بدائية للتصنيف ، مساهمة فى دراسة التصورات الجماعية »* . وفيه يذكر مؤلفاه أن « ملكات التعريف والاستنتاج والاستقراء طالما اعتبرت كمسلات جاءت فى تركيب العقل الفردى مباشرة ودون واسطة » . ثم يلاحظان أن « لم يكن ليبدو على مثل هذا الرأى شىء من الغرابة طيلة العهد الذى كان فيه مصير الملكات المنطقية منوطاً بالسيكولوجيا الفردية ، يوم لم تكن قد نشأت بعد النظرة الرامية إلى اعتبار طرائق الفكرة العلمية ، أوضاعاً اجتماعية تستطيع السوسيولوجيا تصوير نشأتها وتعليلها . » إذن فالعلم بحسب هذا الرأى اجتماعى وجماعى فى أصل نشأته على الأقل . فلنشر فى طريقنا إلى هذه الفكرة التى سنعود إليها . ولكن لنسجل ، منذ الآن ، أنها ليست فى مذهب دوركايم فكرة ثانوية من جملة الأفكار ، وإنما هى فكرة رئيسية هامة ؛ وقناعة دوركايم . وهو الواثق دائماً بأفكاره — ليس وراءها من قناعة .

بعد هذه المقدمات ، يحلل دوركايم وموس بعض أشكال التصنيفات البدائية ويبرهنان بهذا التحليل على أن « أوائل المقولات المنطقية كانت مقولات اجتماعية ؛ وأوائل أصناف الأشياء كانت أصناف أناسى ثم أدخلت هذه الأشياء فى تلك الأصناف » . فمن الممكن فى رأيهما إجراء مثل هذه الدراسة التى يجب أن تجرى « لوظائف العقل الأخرى أو المعارف الأصلية » كالزمان ، والمكان ، مثلاً ، والعلة ، والجوهر ، وصور الحاكمة إلخ . . . وبانتظار هذه الدراسة يرى الكاتبان أن الموضوع الذى درساه

* De Quelques Formes Primitives de Classification, Contribution à l'Etude des Représentations Collectives.

كاف للبرهان على أن « كل تلك النقاط التي طالما عاجلها المتنافزيون يائيون وعلماء النفس منذ عهد بعيد ، سوف تتحرر من أغلال الترداد والتكرار التي رسفت فيها ، يوم تطرح بشكل سوسيولوجي . وهنا ، على الأقل ، سبيل جديدة تستحق أن تُسلك » . فترى أن في هذا نذيراً لعلم النفس الذي عجز عن حل معضلة المعرفة ، أن يُخلى المجال لعلم الاجتماع القادر وحده على إيجاد الحل .

وفي عام ١٩١٢ نشر دوركايم كتابه المسمى : « الأشكال الابتدائية للحياة الدينية »* ، فأنضح ما بدأ المقال السابق بالإلماع إليه ، واستتم ما أعلن عنه من تفسير اجتماعي للفكرة المفهومية .

إن العمومية ليست هي لباب المفهوم . وعليه ، يعتبر دوركايم أن الخلط بين المفهوم والفكرة العامة هو أصل الخطأ الذي وقع فيه ليثي برول (Lévy Brühl) إذ شاهد مبلغ فقر المجتمعات السفلى من حيث الأفكار العامة ، فوصم الفكرة الابتدائية بكونها سابقة للعهد المنطقي (Prélogique) وعارضها من هذه الجهة بالفكرة المنطقية . إن الذي يميز المفهوم قبل كل شيء ، إنما هو كونه إلى حد ما « راسخاً » (immuable) وأنه « إن لم يكن شاملاً فهو على الأقل قابل للتشميل (universalisable) وأنه ، أخيراً « تصور لا شخصي بالذات » (impersonnelle) وكل هذه الصفات تجعل المفهوم معارضاً تمام المعارضة للتصورات الفردية المحضة التي هي ذاتية ، شخصية ، زائلة . المفهوم قديم قدم الإنسانية ؛ ولولا ذلك ، أى لولا وجود تصورات تُطبق الأفهام عليها ، لما أمكن قيام مجتمع بين الناس . فالمفهوم مشترك بين الجميع . ولا بد أن يكون من عمل الجميع ، أى أثراً من آثار الجماعة وفعلاً للعقل الجماعي . يقول دوركايم : « كلما كان لدينا نمط من الفكرة أو من العمل يُفرض على الإرادات وعلى الأفهام الجزئية فرضاً لا تختلف صورته ، فإن هذا الضغط الذي يتزل بالفرد يدلنا على تدخل الجماعة . على أنه سبق لنا القول إن المفاهيم التي نفكر بواسطتها هي المفردات التي حفظتها لنا اللغة . وليس من شك في أن اللغة (وبالتالي ، منظومة المفاهيم التي تُعرب عنها) إنما هي نتيجة إنضاج جماعي . فما تعبر عنه اللغة إنما هو الهيئة التي يتصور

(*) Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse.

المجتمع على نحوها موضوعات التجربة . وإن المدلولات التي تدل عليها عناصر اللغة لها تصورات جماعية . فالكلمة تلخص تجربة جماعية تفوق تجربتنا في الزمان وفي المكان ؛ تجربة نستفيد منها دون أن تكون ماثلة بتمامها أمامنا ؛ فإننا كلما استعملنا كلمات ، لم تمثل لخاطرنا — إبان ذلك — جملة التطبيقات التي حصلت أو تحصل أو سوف يمكن حصولها لتلك الكلمات ، ومع هذا فالاستعمال الذي نضيفه إليها كفالة ضمنية لتلك التطبيقات . فالتجربة الجماعية التي تلخصها الكلمة على هذا النحو إنما هي لب المفهوم . فمفهومها يستمد المفهوم ما له من خصوبة ومن قيمة راجحة في نظر الأفراد تجعله مفروضاً على مشاعرهم .

إذا كانت المفاهيم ذات نشأة اجتماعية ، فمن الطبيعي جداً أن يكون شأن المقولات شأنها . أفليست هي بمفاهيم ؟ أفليست رأس المفاهيم جميعاً ما دامت أمعن في الثبات والشمول واللاشخصية ؟ لهذا يجتهد دوركايم في أن يدعم بالتفصيل النشأة الجماعية للمقولات . يقول :

« تعتمد أحكامنا على عدد من المعارف الأساسية التي تسود كل حياتنا العقلية ؛ وهذه المعارف هي تلك التي يدعوها الفلاسفة ، منذ عهد أرسططاليس بمقولات العقل كالزمان ، والمكان ، والجنس ، والعدد ، والسبب ، والجوهر ، والشخصية إلخ . . . وهي خصائص الأشياء التي ما بعدها في الكلية والشمول بعد . فهي الأطر المتينة التي تحيط بالتفكير ، فلا تستطيع الفكرة أن تخرج عنها من غير أن تقرض الفكرة نفسها : فكأننا عاجزون عن التفكير في أشياء غير كائنة في الزمان أو المكان أو غير قابلة للعد . . . وما سوى هذه من المعارف فعرضة للجواز والاضطراب ، وقد يتصور فقدانها من إنسان أو مجتمع أو عصر على حين لا يتصور أن تستقيم للفكر فاعلية وهو منفصل عن المقولات . حتى إن هذه المقولات لتكاد تكون بمثابة هيكل العقل . فنحن إذا حللنا العقائد الدينية الابتدائية تحليلاً منهجياً ، ألفينا في طريقنا المقولات الرئيسية ؛ وهي قد ولدت في جوف الدين ونجمت عن الدين ، فهي نتاج للفكرة الدينية . و « الدين ليس كمثل شيء يتصف بكونه اجتماعياً » . و « التصورات الدينية هي تصورات جماعية تفصح عن حقائق جماعية » . فما أن المقولات ناشئة عن الدين ، فهي ناشئة عن المجتمع .

لنأت إلى مقولتي الجنس والفصل . لقد عاد كتاب دوركايم « الأشكال الابتدائية للحياة الدينية » إلى تناول الأفكار التي سبق عرضها في مقال « السنة الاجتماعية » وقرر أن نظام الكون عند المجتمعات الابتدائية صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعي . فالقبيلة — وهي الوحدة الاجتماعية الابتدائية — تنقسم بطوناً (phratries) والبطون عشائر (Clans) . فكل شيء من الأشياء في الطبيعة ؛ كل فصل من الفصول ؛ كل بقعة من البقاع ؛ كل نوع من أنواع الحيوان والنبات ؛ وكل جبل وكل نهر وكل حادثة مادية تنتسب — مثل أفراد الرهط — إلى بطن من بطون القبيلة ، وضمن هذا البطن إلى عشيرة . فالقبيلة لا تضم في مجموعها جملة الأفراد فحسب ، بل الكون بأجمعه . وفي جوف ذلك الكون الذي هو كون القبيلة تلتئم الأحياء والأشياء والظواهر على اختلافها بعضها إلى جانب بعض فتقسم على البطون وعلى العشائر . فالعشائر والبطون إذن هي أوائل الأنواع وأوائل الأجناس التي وزعت عليها ميادين الطبيعة بحذاقها . فهي أول نمط عرف للتصنيف الطبيعي . لكن هذه الأطر المنطقية — كما ترى — ليست إلا طباق الأطر الاجتماعية السابقة لها في الوجود . فالتنظيم المنطقي كان في بادئ الأمر غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي . والوحدة المنطقية قامت على أساس الوحدة الاجتماعية ، كما قامت الحشود المنطقية على أساس الحشود الاجتماعية ، وكما قام الترتيب المنطقي للأجناس والفصول على أساس الترتيب الاجتماعي .

والطوطم إذا أنعمنا النظر في تحليله ، تبين لنا وكأنه تجسد مادي مختلف الأشكال لجوهر غير مادي يعرف بـ « المانا » (mana) ، وهو طاقة طبيعية وقدرة معنوية معاً منبثة في أرجاء الكون . ففكرة المانا التي لها ما لها من أهمية وقيمة دينية هي التي كانت أول شكل اتخذته فكرة « القوة » وتجلت به لمشاعر البشر . ثم إن الشخصية ، بالنسبة إلى المجتمعات الابتدائية ، أثر لفعل عاملين : أحدهما الجسم وهو العامل في الفردية ؛ وثانيهما العامل الروحاني وهو النفس التي هي نفس الجماعة كلها لا نفس الفرد . فاللأشخصية التي يقررها لينتزر (Leibniz) وكانت (Kant) لهذا العامل الروحاني صفة أصيلة له . وما النفس في منشئها ومبدئها بحسب هذا الرأي ، إلا الصورة التي يتصور بها المجتمع فنحملها في طياتنا .

أما السببية ، فقد نشأت من طقوس المحاكاة التي يلتبس الابتدائي بواسطة إحداث الظواهر الطبيعية بتقليدها ؛ فمثلاً ، هو يسكب الماء استدراراً للمطر . فلهذه الطقوس شيء من التأثير ولكنه تأثير معنوي : فالرهب ، بممارسة تلك الطقوس ، يحصل له المزيد من الإحساس بها ، وهذا التأثير المعنوي الأكيد هو الذي يبعث على تخيل تأثيرها المادي . فالقاعدة الطقسية التي أوحى بها ضرورات اجتماعية هي التي ولدت القاعدة المنطقية القائلة : إن الشيء يحدث الشيء ، ومعها أول معرفة بالسببية أكسبتها المانا اللاشخصية أو قوة الطوغم المنتشرة الطاقة التي لا بد منها .

بقى الزمان والمكان ؛ وهما أيضاً ذوا أصل اجتماعي . ففي المجتمعات الابتدائية ، إنما تتعرف المشاعر إليها بالإضافة إلى المواسم الدينية التي تقطع مجرى الزمن ، وبالإضافة إلى النحو الذي تتوزع بحسبه العشائر في القبيلة جهات مكانها العائد إليها أو المخصص لها على وجه الأرض . فالشمال مثلاً يلحقه طوغم العشيرة الضاربة في الشمال ، والجنوب طوغم العشيرة المجتمعة في الجنوب .

إذن فالمقولات إنما نجمت من المجتمع على التحقيق . فهي اجتماعية ، بل اجتماعية من وجهتين : فهي اجتماعية لا بصورتها فقط كما هو الأمر في المفاهيم ، بل بصورتها ومادتها . يقول دوركايم : « ليست المقولات آتية من المجتمع فحسب ، بل إن الأشياء التي تفصح عنها هي اجتماعية . وليس المجتمع قد وضع تلك المقولات فحسب ، بل إن ما تنطوي عليه المقولات إنما هو وجوه مختلفة للكائن الاجتماعي . ففقولة الجنس لم تكن متميزة عن مفهوم « الجمع البشري » ؛ ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية . وإنما الموضع الذي حلت فيه القبيلة هو الذي جاء بمادة مقولة المكان . وإن القوة الجماعية هي النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التي هي العنصر الأصلي في مقولة السببية » .

وعلى هذا ، فمن حيث أن المقولات تعبير عن الأشياء الاجتماعية ، وما دام المجتمع في الطبيعة وجزءاً من الطبيعة ، فليست المقولات اصطلاحات ولا آلات بارعة الحيلة ؛ لأنها طبيعية مثل الحقائق المطابقة هي لها .

وأنت تعلم أن المقولات هي ثقاف العلم زيادة على كونها ثقاف الفكرة المنطقية . فإذا كانت ناشئة عن أصل اجتماعي ، أو قل على الأصح ، عن أصل ديني ، فالعلم قد استفادها إذن من الدين . وليس بين الديانة والعلم فرق في الطبيعة « وإنما الفكرة العلمية شكل أكمل للفكرة الدينية » . وإذا عممنا ، قلنا : الديانة أصل الحضارة مهما كانت هيئتها . يقول : « الديانة مذ كانت تحتوى في جوفها بصورة مشوشة على جميع العناصر التي نشأ ، عن انفصالها وتعينها واختلاط بعضها ببعض على ألف شكل وشكل ، مختلف مظاهر الحياة الجماعية » . فالديانة ، بنتيجة نموها وانقسام عناصرها ، شقت الطريق لكل الأوضاع الاجتماعية من أخلاق ، وفقه ، ومنطق ، وعلم ؛ ولكن الديانة ذاتها ولدها المجتمع ؛ وكل مقدس أو إلهي فيها فإنما هو تجسد خارجي للمجتمع وظهور إلى حيز الموضوع (objectivation) . ينتج عن هذا أن المجتمع ، من حيث كونه أساس الديانة فهو بواسطة الديانة أساس المقولات ، وأصل كل شكل من أشكال التفكير . وما العقل اللاشخصي إلا الفكرة الجماعية . فالعقل ولده المجتمع ، وسلطان الولد مستمد من سلطان الوالد . هنا أيضاً ، يجب ألا نرى بالمفارقة الغريبة النظرية الاجتماعية للمقولات .

أولاً : غريب ولا شك أن يسلم المرء بأن في استطاعة الأطر (التي تجري الجماعة توزيع أفرادها فيهن) أن يلائمن جملة الحقائق الطبيعية — في حالة انطباقهن عليهن — ملائمة تفضي إلى أن توفر لنا ، آخر الأمر ، علم تلك الحقائق الطبيعية . لأنه وإن كان المجتمع في الطبيعة ، وإن كانت — تبعاً لهذا — الأطر اللاتي يستخدمهن طبيعيات مثله ؛ إلا أن المقلوب ليس بصحيح : فالطبيعة ليست في المجتمع ، والمجتمع ليس تلخيصاً للعالم ، وما هو طبيعي في المجتمع يغدو ، في نفسه ، صنعياً تماماً إذا نقل إلى بقية ميادين الطبيعة ، أى أنه يعجز عن أن يؤتينا معرفة حقيقية ما . ولئن كانت الديانة والمجتمع هما أصل المقولات — كما شاء دوركايم — فالنظرة الأولى تعلمنا أنه كان لا بد ، في مجرى الزمان ، من تحولها تحولا أساسياً سواء بطريق التطور البطيء أو الانقلاب المفاجيء ؛ وأنه كان لا بد من تجردهما عن الصبغة الدينية لكي يصبحا أهلاً لتجربتنا ومنطقنا وعلمنا .

ثانياً : ولكنه غريب كذلك أن يعتقد المرء :

(١) إما مع أصحاب النزعة الفطرية (innéisme) أن قوانين التفكير

أتت مع التفكير ، وأن نواميس فكرتنا هي نواميس فكرة غيرنا ، وأنه ، من جراء هذا ، لا فرق بين ما لفكرتنا من نواميس ونواميس كل حقيقة ماضية وحاضرة ومستقبلية ، وأننا إذ نضع الوجوب في جوف التفكير إنما نضعه في الأشياء (بفعل رمية عجيبة كذلك التي يحكمها من يتصرف في « زهر الرد »).

(ب) وإما مع أصحاب النزعة الاختبارية (empirisme) أن في وسع الجزئى الجائز من ردود الفعل التي ترتكس بها أفهام زائلة على حقائق شديدة الإبقاء أن يصدر عنها ما فيه الاستمرار والوجوب والشمول . ولكن ، حينما لا تجد مشكلة ، منذ أن مرّ الناس ، على التفكير ، إلا حلين اثنين في كليهما مفارقة غريبة ، فلا يسعنا إلا أن نعترف بشيء من الفضل لمن اكتشف ، آخر الأمر ، حلاً ثالثاً ولو كان مساوياً لسابقه أو زائداً عليهما في الغرابة .

ثم لنلاحظ ، فضلاً عن ذلك ، أن الأفكار التي يدعمها دوركايم هنا كانت موجودة في الجو قبل عهد طويل ، وأن المبادئ التي صدر عنها والنتائج التي انتهى إليها تتمتع في أيامنا بشيء من الثقة على الأقل ، ولوم تكن متخذة شكل منظومة متسقة في مثل الضبط الذي تتصف به لديه .

فند سنة ١٨١٧ نقرأ لبونالد (Bonald) في كتابه « التشريع الابتدائى » (La Législation Primitive) « إن معرفة الحقائق الأخلاقية اللائى هن أفكارنا أمر فطرى في المجتمع لا في الإنسان ؛ بمعنى أنه يجوز ألا توجد هذه المعرفة عند جميع الناس ، على حين أنه من المستحيل ألا توجد في كل المجتمعات إن قليلاً أو كثيراً ، لأنه يستحيل أن يوجد مجتمع أياً كان شكله مجرداً عن معرفة حقيقة أخلاقية ما » .

بالطبع إن الكلام يدور في هذا المقطع على المقولات الأخلاقية فحسب ؛ ولكن ما يقوله لنا عن العقل العملى الرجل المحافظ ذو النزعة التقليدية بونالد ، سيؤكد لنا في حق العقل النظرى الرجل الثائر ذو النزعة الاشتراكية كارل ماركس (Karl Marx) . فما كتبه سنة ١٨٤٧ : « إن البشر الذين يقيمون العلاقات الاجتماعية وفاق قوة إنتاجهم المادية ، يحدثون كذلك المبادئ ، والأفكار ، والمقولات وفاق علاقاتهم الاجتماعية . على ذلك ، فهذه الأفكار

وهذه المقولات ليست بخالدة أكثر مما تفصح عنه من علاقات . إنها حاصلات تاريخية انتقالية . »

من جهة أخرى ، يظهر أن مبدأ النظرية الاجتماعية للمقولات نفسه (وهو المبدأ القائل بأن الإنسان يشرع برؤية الطبيعة من خلال المجتمع) أصبح اليوم مبدأ ثابتاً تقريباً . يصرح آرنولد فان جينيب (Arnold Van Gennep) بقوله : « إن من النتائج الهامة لعلم الأقسام في هذه الأعوام الأخيرة نتيجة تبدو غريبة لأول وهلة . ألا وهى أن هذا العلم اعترف بأن نصف المتمدن يتصور الطبيعة وكأنها مصنوعة على نموذج التنظيم الاجتماعى ، بدلا من أن يصنع التنظيم الاجتماعى على نموذج الطبيعة » . وجرانيت (Granet) فى كتابه « ديانة الصينيين » (La Religion des Chinois) يبين لنا أن لب عقائد الصين البدائية قائم على الشعور بوجود تضامن متين بين العالم والمجتمع ، بين النظام الاجتماعى والنظام الطبيعى ، وأن مذهبهم الاعتقادى لم يتخلص إلا رويداً رويداً من هذا المفهوم الذى تغمره الانفعالية غمراً .

ثم إن إيلوود (Elwood) مثلاً يقرر فى كتابه « مبادئ علم الاجتماع النفسى » ما فى الديانة والفكرة من أمور جماعية ، من دون أن يسبغ على ملاحظاته مثل الأهمية النسبية التى نجدها لدى دوركايم . يجوز أن تظهر الديانة ، لأول نظرة ، شيئاً فردياً ؛ والحقيقة أن هذا لا يمنع أن تكون الحياة الدينية ممتزجة أبعد امتزاج بالحياة الاجتماعية ، و « كأن كل شكل من أشكال التمدن يعتمد على نمط خاص من الاعتقاد الدينى » . الفكر ينمو فى الحياة الاجتماعية وبها : فالإدراكات ، والعقائد ، والمعارف هى منتوجات اجتماعية ؛ وكذلك اللغة ، والتفكير المجرد ، والمحكمة المنطقية . والعقل غير ذى ماهية فردية . إنه « مظهر الفكر العام الشامل » . وهو فى نهاية رقيه يمثل العرق أكثر مما يمثل الفرد . « ولقد شهد العقل نموا اجتماعياً بالدرجة الأولى ، شأنه فى هذا شأن الفكر بأسره » . وإننا لنجد مثل هذه الفكرة لدى ملك دوغال .

إذن فالنظرية الاجتماعية فى المقولات تستحق الاعتبار ، فهى إنما تضم — كما نرى — فى نظم منسوق جملة من المشاهدات والأفكار المثورة فى الأبحاث العصرية النظرية . وربما بالغت فى فعلها هذا . والواقع ، أن فى مثل هذه

الانتظامات النسقية فوائد كبرى ، فهي — فى حالة عدم صمودها للامتحان كما يقع فى الغالب — توضح لنا إلى أين نحن ماضون أو ، على الأقل ، إلى أين نمضى فيما إذا لم تأت العثرات التى تصطدم بها فتحذرنا منها . وإذن فلتتابع هنا فكرة دوركايم فى النتائج اللازمة عنها من الوجهة النفسية ؛ فإنها أساسية كما سنرى .

فإذا كانت المقولات ، كما يعرفها ويعدددها دوركايم ، ذات أصل اجتماعى ، فما من شىء فى حياتنا الذهنية المحضة خارج عن السلطان والأثر الجماعيين .

وإذا كان مفهومنا عن المكان ذا أصل اجتماعى ، فما من إحساس من أحاسيسنا الخارجية ، مذ يقف عليه تفكيرنا أو نخطره ببالن ، إلا ويصبح مطبوعاً بطابع المجتمع .

وإذا كان مفهومنا عن الزمان ذا أصل اجتماعى ، فما أننا أشياء تدوم ، فما من أحاسيس داخلية فينا ، ما من انطباعات ولو فزارة إلا وتغدو ، منذ أن تقع عليها عين وعينا فنحاول التفكير بها ، مطبوعة عملياً بطابع الجماعة (على الأقل من الخارج ، ومن قبل الإطار الذى ندخلها فيه) .

بهذه الاعتبارات ، لا غرابة أن يتخذ ازدواج طبيعتنا تعبيراً وتعليلاً جديدين لدى دوركايم : الإنسان حيوان يذويه المجتمع ذوباناً جديداً ؛ وكل ما يتجاوز الحيوانية المحضة فيه آت إليه من المجتمع . فنند أن يطمع الباحث فى دراسة ما يجعل الإنسان إنساناً لا حيواناً ، فعلى السوسولوجيا ينبغى له الورود ، أو عنها يجب عليه الصدور . يقول :

«إليك ما فى فكرة النفس من أمر موضوعى : إن التصورات التى خيوط حياتنا الداخلية متخذة من لحمها ، لهى على نوعين مختلفين لا يرتد أحدهما إلى الآخر . فمنها ما يرجع إلى العالم الخارجى والمادى ؛ ومنها ما يرجع إلى عالم مثالى نعزو له رجحاناً معنوياً على العالم الأول . إذن فنحن مجبولون ، على التحقيق ، من طينة كائنين متجهين وجهات متباينة وكأنها متعاكسة ، والواحد منهما مستعل على الآخر . هذا هو المغزى العميق لما تفاوت الشعوب فى وضوح تصويره من تقابل (antithèse) يعارضون به بين الجسد والنفس ، بين الكائن الحسى والكائن الروحى الموحدين فينا » .

إننا إذا اقتصرنا على هذا النص ، فلربما بدا لنا أن دور كايم يقول بقيام الازدواج بين الجسد والنفس ، بين المادة والروح ، بين معرفة الأجسام وقاعدة القلوب ، بين العلم والأخلاق . مع أن الواقع - وهذا ما ستطالعنا به نصوص أخرى - هو أن الازدواج حاصل بين الحساسية الحيوانية والعضوية ، من جهة ، والفكرة ، من جهة أخرى ، مهما اتخذت من شكل . يقول :

« إن فينا لجزءاً من أنفسنا غير واقع تحت سلطة العامل العضوى المباشرة . ألا وهو ما يمثل المجتمع فينا . فالأفكار العامة التى ينقشها فى أفهامنا العلم والدين ، والعمليات العقلية التى تفرضها هذه الأفكار ، والعقائد والعواطف التى تقوم عليها حياتنا الأخلاقية ، وكل هذه الأشكال العليا للنشاط النفسى التى يوقظها وينمىها فينا المجتمع ليست من حواشى الجسد ، على ما هو الشأن فى إحساساتنا وما نعرفه معرفة داخلية من أحوال أعضائنا (états coenesthésique) ذلك لأن عالم التصورات الذى تدور فيه حياة المجتمع مضاف - كما بينا - إلى عماده المادى ، بدل أن يكون ناجماً عنه » .
ويقول :

« الإنسان مزدوج حسب القول الشائع . ففيه كائنان : كائن فردى أساسه فى الجملة العضوية ، ونطاق عمله ، بفعل هذا ، محدود أضيق حد ؛ وكائن اجتماعى يمثل فينا أسمى ما تطالعنا به الملاحظة من حقيقة واقعة فى الميدان الفكرى والمعنوى ، أعنى المجتمع . ولازدواج طبيعتنا هذا نتيجة ، فى الميدان العملى ، هى أن ما هو مثالى معنوى لا يقبل الإرجاع إلى الباعث النفسى ؛ ونتيجة فى ميدان التفكير هى أن العقل غير قابل الإرجاع إلى التجربة الفردية » . ويقول :

« إذا كان الإنسان مزدوجاً كما يقال ، فذلك أنه ينضاف إلى الإنسان المادى ، الإنسان الاجتماعى . »

فضمن هذه الشرائط ، من البديهى غاية البدهة أن السيكونفزيولوجيا التى لا يمارى العلم فى مشروعاتها ، ليست صاحبة الحق فى تناول مجموع المشاكل النفسية ، ولاهى على حال يؤهلها لحل هذه المشاكل . فإن نطاق ملاحظتها الفعلى ضيق جداً . وهو ينحصر فى حدود ما هو فردى فى الحياة الذهنية ، أى يقتصر ، فى مجمل الأمر ، على الإحساسات - داخلية

وخارجيَّها — وعلى ما تتيحه من ارتكاسات مباشرة. فإنه ، منذ أن يتدخل التصور — ولطالما هو متدخل إن قليلاً أو كثيراً ، ولا سيما عند الراشد — فإن الحياة الذهنية تكف عن تبعيتها لشرائطها البيولوجية ، وتصبح منوطة بالأسباب الاجتماعية . وحينئذ يترتب بالضرورة على علم النفس ، إذا شاء ألا يقف به ركب التقدم ، أن يستنجد بعلم الاجتماع لا بعلم الوظائف. إن السيكوفيزيولوجيا ليست كل علم النفس ، بل هي من شدة بعدها عن بلوغ هذه المرتبة بحيث يجب عليها أن تتخلى عن نطاقها ، على الفور تقريباً ، إلى علم سيكوسوسيولوجي يستحق ، هو بالمقابل ، أن يشكل علم النفس بتمامه نظراً لمدى اختصاصه الواسع . يقول دور كايم : « مهما تقدمت السيكوفيزيولوجيا ، فلن تستطيع أن تمثل أبداً إلا جزءاً من السيكولوجيا ، لأن القسم الأعظم من الحوادث النفسية غير مشتق من علل عضوية . » ولكن « يجب ألا نستنتج من وجود منطقة واسعة في الشعور غير قابلة للتعليل عن طريق السيكوفيزيولوجيا ، أن هذه المنطقة تشكلت من نفسها ، فأصبحت بذلك مستعصية على التحرر العلمي . إنما هي راجعة إلى علم إيجابي آخر يمكن أن يدعى بالسوسيوسيكولوجيا . والواقع أن الحوادث اللاتي هن مادته ، من طبيعة مختلطة : فهن متصفات بالرئيسي عينه من أوصاف الحوادث النفسية ، ولكنهن ناشئات عن علل اجتماعية . »

بعد هذا لا يدهشنا أن نرى دور كايم يكيل الثناء ، من هذه الوجهة بالضبط ، لكتاب ريبو : « منطق العواطف »* . يقول عنه : إنه « أحد علماء النفس الذين شعروا أشد شعور بالنور الذي تشعه على علم النفس دراسة الحوادث الاجتماعية » . وقد برهن على هذا كرة جديدة ، إذ عرف كيف يرى في المشكلة التي يطرحها منطق العواطف « مشكلة سوسيولوجية محضة » . « فإذا صح بداهة أن المنطق العاطفي يمتنع وجوده في حالة عدم استعداد الوجدان الفردي له ، وإذا استتبع هذا افتراض سلاسل من الأفاعيل تدخل دراستها في اختصاص عالم النفس ، فليس دون ذلك في الصحة من ناحية ثانية ، أن الأحوال الذهنية التي هي مادة تلك العمليات جماعية في كنهها . وكيفيك للاستنبات من هذا ، أن تنظر من أين يستقي السيد

* Ribot : La Logique des Sentiments.

ريبو الحوادث التي يتناولها بالتحليل . فهو يكف هنا عن الاستعانة بعلم أمراض الذهن ، ويستمد من كتب تايلور (Tylor) وفرزر (Frazer) وبوشه لوكليك (Boucher-Leclercq) أى من دراسات أخص ما يميزها أنها سوسيوولوجية محضة . يقول دوركايم : « فهو على هذا النحو ، قد برهن — فى قوة الاستدلال المرتبطة بكل ما يصنع — على أن الأشكال المعقدة لحياة الفرد السيكولوجية غير قابلة للتعليل إذا أخرجت عن شرائطها الاجتماعية ، أى أن علم النفس ، متى وصل إلى طور من أطوار نموه ، أصبح غير منفصل عن علم الاجتماع . وتلك من جلائل الخدم التي أداها فى كتابه الحديد . »

بيد أن دوركايم لا يكتفى بأن يلاحظ مع ريبو أنه لا سبيل إلى إنضاج علم النفس ما لم تؤخذ المسلمات الاجتماعية بعين الاعتبار ، ولا يكتفى بأن يلاحظ مع إيلود أن الحياة الذهنية هى شكل من أشكال سلسلة حيوية من الأفاعيل لا تتم حياة الفرد فحسب بل حياة الرهط وحياة العرق ولا يكتفى . بأن يؤكد زعم المؤلف أن « الأمر قد آل بعلم النفس الفردى أن يتعلق جزئياً بعلم الاجتماع تعلق هذا بعلم النفس . فالحياة الذهنية والحياة الاجتماعية غير منفصلتين ، كما هو الأمر فى السيكيوسولوجيا » بل إن من رأى دور كايم أنه يجب بالضرورة لقيام علم النفس ، حتى يحيط بمجمل المشاكل ، أن يصبح مضاعفاً ، فتكون هنالك سيكوفيزيولوجيا ، وسوسيوسيكولوجيا ولكن هذه الأخيرة ليست فحسب غير قابلة للانفصال عن علم الاجتماع . فعدم استقلال العلمين ليس متبادلاً . أى أن علم النفس الاجتماعى منوط بعلم الاجتماع ومتوقف عليه . فلا يبقى الأول قبل مجيء الثانى . ولئن جاز أن يراقب نتائجه ، فليس فى استطاعته أن يساهم فيه . وحاصل هذا أن دوركايم يخرج بمثل ما خرج به كونت من أن علم الاجتماع مرحلة ضرورية بين علم النفس الفيزيولوجى وعلم النفس الفردى .

الباب الثالث

وجهة نظر تارد

إن موقف تارد من مشكلة الإنسان ضمن المجتمع مختلف كل الاختلاف عن موقف دور كايم . فقد رأينا علم الاجتماع ، عند دور كايم ، يعلن استقلاله وينفصل ويتميز من علم النفس ، ثم ينهى بأن يطغى على هذا العلم ويتصرف في أمره . أما تارد فقد أتاننا على العكس - كما يقول برجسن - « بعلم اجتماع سيكولوجي خالص » أو « بعلم نفس في مكتبته أن يتفق عن علم اجتماع » . فبينما دور كايم يقطع الصلة قطعاً بين النفساني والاجتماعي ، يلمس تارد بينهما اتصالاً حياً .

يبدل دور كايم كل قوته الجدلية ليستنبط كل ما في المجتمع وكل ما في مختلف مظاهر النشاط الجماعي من حقيقة واقعة ومن أمور مجسدة . وكذلك ليبين مبلغ ما لهن خارج الأفراد وبلاستقلال عنهم من وجود فعلي ناجع ، وكيف أنهم يشكلون في واقع الأمر حقائق ، على حين لا يكون الأفراد ، فيما لو أخذوا على حدة هم وفاعليتهم الجائرة ، إلا ضرباً من التجريد .

أما تارد فيؤكد تلقاء هذا في شيء من الحماس الطروب أولية الفرد : « ... احذف الفرد ، تحذف المجتمع . . . وليس في المجتمع ، ليس فيه مطلقاً من شيء لا يوجد على حال تجزئة وتكرار مستمر لدى أحياء الأفراد ، أو قل ، ليس فيه من شيء لم يوجد لدى الموقى الذين استمد منهم هؤلاء الأفراد حياتهم » .

وكذلك ترى أنه بالنسبة إلى تارد لا حقيقة إلا للفرد وإلا للمشاعر الفردية وإلا لأنحاء التفكير والشعور والعمل الفردية . وما المجتمع ولا المحيط الاجتماعي ولا المظاهر الجماعية من أي نوع كانت إلا تجريدات ييسر لنا

استعمالها ويحدونا على الأخذ به بصرفنا العقلي الحسير . على أننا إذ نتناول تلك التجريدات يجب ألا نتجاهل أنها تجريدات وألا ننسى أن نظراً أثقُب من نظرنا يستطيع أن يبدد سديمها الغائم ، وأن يكشف في جوفها عن واحد واحد من الأفراد الذين يقومون على تأليفها وبعثها ويختصون بامتلاك الوجود المجسد . وخلاف هذا التفكير يدخلنا في باب التجريدات والبحث عن الماهيات . فإن التصورات الجماعية التي اشتهرت عن دوركايم ، تلك التصورات التي تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتي من شأنها أن تخص الناس أجمعين وليست بملك أحد ، إن تلك التصورات لسواء في القيمة وأفكار أفلاطون دون نقص ولا زيادة . فكما أنه لا يعقل أن تعزو إلى فكرة الخير وجوداً واقعياً موضوعياً ، فكذلك لا يسعك أن تصدق بأن لفكرة « المؤيد » وجوداً مستقلاً عن المشاعر الفردية .

يرى تارد أن الحياة الاجتماعية مؤلفة من اختراعات (inventions) تؤمن لها التجدد والرقى ، ومن تقليدات (imitations) تضمن لها الاستمرار والاستقرار .

فالاختراع هو « المؤلفات الاجتماعية الأولى » . ولكن الاختراع في ذاته شيء فردي . فإنه يفترض ، في الواقع ، أن الفرد يسمو ، ولو مؤقتاً ، عن الآفاق الجماعية ويستشف ما وراءها ، فيتجاوز مستوى الأفكار التي تلقاها سواد معاصريه . يقول تارد : « لأجل أن يحدد الفرد ، ولأجل أن يكشف ، ولأجل أن يصحو لحظة من حلمه في الأسرة والجماعة ، لا بد له من النجاة مؤقتاً من مجتمعه . فهو حين يتحلى بهذه الجرأة النادرة امرؤ فوق المجتمع (Supra-social) أكثر مما هو امرؤ اجتماعي . » هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، فإن الخيال المبدع هو مزية شخصية و « نواميس الاختراع إنما هي بالذات نواميس تتعلق بالمنطق الفردي » . ولئن كان الاختراع اجتماعياً ، فإنما ذلك قبل كل شيء نسبة لظروف ظهوره ، وهذا في جميع الأحوال . لأن كل اختراع إنما يأتي في ساعته ، وكل مخترع يلجأ بالضرورة إلى محيطه ليستعير منه مادة اختراعه الخام . على أنه قد يكون أيضاً اجتماعياً بنتائجه ، أي أنه لينتهي إلى أن يكون اجتماعياً بالغرض على نحو من الأنحاء ، فيما إذا نشأ عنه محاكاة أو تقليد . فالاختراع « الذي

يبقى مخزوناً في رأس صاحبه لا يربأ به من الوجهة الاجتماعية» على العكس من «الاختراع الذى كتب له أن يحتذى». فأنت ترى أن الاختراع في نظر تارد ظاهرة فردية مستعدة لأن يكون لها من الوجهة الاجتماعية نتائج ليست في الحسبان.

وأما التقليد ، وناهيك بأهميته عند تارد ، فهو الحادث الاجتماعى الأول . ولكنه أيضاً من حيث النشأة حادث فردى . فالتقليد تقليد للنفس في الذاكرة والعادة ، ما دامت القدوة (modèle) قد حملتها إلينا ذواتنا . فإذا ما حمل هذه القدوة إلينا غيرنا ، أصبح التقليد اجتماعياً . وإن الانتقال من تقليد الذات إلى تقليد الغير بأشكاله وصوره التى يفرضها علينا تنوع ضروب القدوة في الحياة الاجتماعية ؛ إن هذا الانتقال لنشاهد أثره في النوم المغناطيسى (hypnotisme) الذى يفرق المحرّب عن المحرب فيه ، والملقن عن الملقن ، والأصل المحتذى عن الصورة المحتذاة (ولا ننس أن النوم المغناطيسى كان في قمة مجده زمن بداية تارد) يقول : «النوم المغناطيسى هو نقطة الصلة التجريبية بين علم النفس وعلم الاجتماع ؛ فهو يمثل لنا الحياة النفسية في أبسط ما يمكن أن تتصور ، على هيئة صلة اجتماعية أولية». فأنت ترى أن التقليد في نظر تارد حادثة فردية مدعوة ، بتفتح أكامها وبتعدد نتائجها ، إلى إيجاد الحياة الاجتماعية بكليتها .

في هذه الشرائط ، قد يكون لا بد لتارد من أن يميز نوعين من السيكلوجيا ، فمن جهة علم النفس الفردى الذى هو «دراسة «الأنأ» معزولاً ومتأثراً بأشياء مختلفة عن أمثاله». ومن جهة أخرى ، السيكلوجيا بين الدماغية (intercérébrale) أو ما بين السيكلوجيا (interpsychologie) التى هى «دراسة ظواهر الأنأ متأثراً بأنأ آخر». غير أنه بما أن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وبما أن الاختراع والتقليد اللذين هما أصل الحياة الاجتماعية يستمدان من ينبوع المشاعر الفردية ، فإن «ما بين السيكلوجيا» لا يمكن إلا أن تكون استطالة للسيكلوجيا الفردية وتنمية لها . يقول : «على ذكر هذين الضربين من السيكلوجيا (يعنى سيكلوجيا الشعوب وسيكلوجيا الأفراد) أحرص على أن أعلن أنهما لا يشكلان إلا علم نفس واحداً هو الضرب الأخير منهما ؛ لأن السيكلوجيا الجماعية (سواء فيما يمس الجماهير أو النقابات أو الجماعات

أو الأمم) إذا طمعت أن تكون شيئاً آخر غير استئالة للسيكولوجيا الفردية أو انعكاس متعدد لها ، فليست غير وهم أوتولوجي » .

فأنت ترى على هذا أن تاردك دور كايم يعتبر أن الحوادث الاجتماعية حوادث ذهنية . ولكن علم الاجتماع ، في رأى دور كايم ، لا يناط من أجل هذا بعلم النفس . بل الأمر على العكس ؛ ذلك لأن الحوادث الاجتماعية ، على الرغم من أنها ذهنية ، لا تفتقر في وجودها إلى المشاعر الفردية ، وإذا أردنا أن نقيم علماً ، فيجب أن ننسى مع كونها ذهنية ، أننا نحيا هذه الحوادث وأننا نشعر أنها داخلية بالنسبة إلينا . ثم يجب أن نحترز ، بعد ذلك ، من المعاينة الداخلية التي هي خداع باطل في علم الاجتماع ، كما في علم النفس ، فتعالج الحوادث الاجتماعية معاملة الأشياء ونطبق عليها الطريقة الموضوعية فحسب . إن علوم الطبيعة يمكن وينبغي لها أن تختلف من حيث الموضوع ، ولكنه لا ينبغي لها ولا تستطيع أن تختلف من حيث المنهج . وليس هناك إلا منهج واحد يطبق على التجربة في جملتها لأجل أن تصبح علمية . أما تارد ، فعلى العكس من هذا . إنه لا يكتفى بإرجاع علم الاجتماع إلى علم النفس ، بل إنه يلح على ميزة تتوفر لنا في علم النفس وعلم الاجتماع ، وهي معرفتنا معرفة صميمة الجزء والكل : فنحن نعرف بهذين العلمين المشاعر الفردية في تفصيلها وجملتها . إذن ، من جهة ، لعلم الاجتماع موضوع خاص يمتاز به (من حيث النحو الذي يصل به إلى معرفتنا) عن المواضيع العائدة لعلوم الطبيعة الأخرى كالفيزياء ، والكيمياء ، وعلم الحياة . ومن جهة أخرى ، حينما يستطيع الحصول على ميزة من هذا النوع ، من غير المعقول أن نستغنى عن هذه الميزة ، وأن نرهق أنفسنا — عن طوع — بمعاودة معرفة هذه الحوادث من الخارج . فعلم الاجتماع كما أنه مختلف عن بقية علوم الطبيعة بغرضه ، نظراً لطبيعة هذا الغرض ، فكذلك هو مختلف بطريقته . يقول : « حينما يدور الأمر على ملاحظة الظواهر بين النفسية ، أى الاجتماعية فإن العيان الداخلى طريقة في الملاحظة ذاتية وموضوعية في وقت معا . حتى أنه هنا هو الطريقة الوحيدة التي تدرك غرضها إدراكاً أكيداً . فإن ذلك الموضوع ، في الحقل الاجتماعي ، هو دائماً شيء ذهني يدور في وعينا وفي وعي أمثالنا . وهيهات أن نجد مكاناً أفضل لدراسته من مرآته التي هي في

قرارة أنفسنا !» إذن فالطريقة التي يوحى بها تارد - ونعيد القول هنا كرة أخرى - ترجع الحادثة الاجتماعية إلى الحادثة النفسية وتؤول بعلم الاجتماع إلى علم النفس . فكأننا ، على هذا النحو ، تلقاء جملة من النظرات غاية في تصميم الاتجاه واتضاحه . إنما الأشخاص ، وحدهم ، هم الحقيقيون . والمجتمع إن هو إلا تجريد . وليس فيه شيء زائد على الأفراد الذين يتركب منهم . ولا شيء في الحادث الاجتماعي غير التصورات ، والعواطف ، والميول اللاتى يقيمته في المشاعر الخاصة . وكل ما هو اجتماعي فردى ، في آخر التحليل إلى عناصر من نسق فردى ، وإذن ، فالنسق التوليدى (ordre génétique) يبدو بديهياً : فهناك قبل كل شيء أفراد ومظاهر فردية ، ثم رهوط ومظاهر جماعية ؛ وإنما يولد المجتمع والظواهر الاجتماعية من تحاك الأفراد . وجريا على مثل هذا ، الفردى يعلل الاجتماعى ؛ ومن واجب علم الاجتماع التعلق بعلم النفس والاقتصار على أن يكون استطالة له .

لكن هذا يطرح مشكلة رئيسية بالنسبة إلينا . فإذا كان قد جرى الارتقاء التاريخي من الفردى إلى الجماعى ، فهل يجب أن يجرى البحث فى الاتجاه عينه ؟ هل ينبغى لنسق المعرفة أن يحتذى نسق الولادة ؟ هل يجب أن نبتدىء بدراسة الفرد قبل دراسة المجتمع ؟ أى العلمين يجب أن نقدم : السيكلوجيا الفردية أو ما بين السيكلوجيا ؟ سنرى من متابعة دراستنا أن مذهب تارد يدعونا شيئاً فشيئاً إلى أن نرجع القهقرى إن صح التعبير ، لدى قيامنا بالبحث وأن نرتد على أعقابنا من الجماعى إلى الفردى ، وأنه بذلك يدفعنا عملياً إلى الاتفاق فى هذه النقطة مع نظرات كونت ودور كايم .

فقبل كل شيء ، الحادثة الاجتماعية ولو كان شرطها وجود الأفراد ، فإن هذا لا يمنع أن يكون لها أهمية واسعة ومجال كونى شامل . ونحن نعلم أن تارد تصور وهو يمضى من سيكلوجيته فلسفة ميتافيزيوية كاملة ؛ ففي مذهبه المونادى الجديد* (حيث الذرات التى تشكل كل الواقع كائنة على صورة الأفراد) نرى المونادات ، تبعا لهذا سالكة فيما بينها مسالك الأذهان . فكل شيء فى العالم متولد عن احتكاكاتهما وتفاعلاتهما (من الجماعات الحيوانية ، إلى الجمل العضوية ، إلى الحشود الذرية ، إلى المنظومتين الشمسية

والنجمية) . ونحن لا نستطيع فهم هذه الاحتكاكات وهذه التفاعلات إلا بمقارنة نتائجهن بالمجتمعات البشرية وبمقارنتهن هن ذاتهن بالاحتكاكات الحاصلة بين الناس وبالأفعال المتبادلة التي يمارسها بعضهم على بعض . والواقع أن تلك الاحتكاكات والأفعال المتبادلة هن علل المجتمعات . إذن ، ففي آخر الأمر « كل شيء هو جماعة » و « كل ظاهرة هي حادثة اجتماعية » وبدلاً من أن نفكر في تشييد علم الإنسانية وفق مخطط علوم الطبيعة ، لا يسعنا أن نتنظر معرفة الطبيعة إلا من معرفة الإنسان .

وإذن فالذي يستطيع إفهامنا مجموع الأشياء في صميمهن إنما هو الحادثة الاجتماعية . وعلى هذه الصورة لا تكون السوسيولوجيا غير مستغنى عنها في فهم الكون فحسب ، بل هي لا مناص منها أيضاً في فهم الفرد والظواهر النفسية التي تنتظم فيه . فالسوسيولوجيا ، في نظر تارد كما كان الأمر في نظر كونت ، « كأنها مجهر النفس الشمسي ، ففيها تظهر الحوادث الفيزيولوجية معللة ومضخمة تضخيماً هائلاً . »

ومهما كان هنالك من صلة بين الفردى والاجتماعى ، ومهما كانت هنالك من قرابة وثيقة بين الحوادث الذهنية (سواء أكانت من طبيعة فردية أم من طبيعة اجتماعية) ، فلا يحول ذلك دون التمييز في جوف علم النفس — كما رأينا — بين السيكولوجيا الفردية والسيكولوجيا الجماعية اللذين هما فيما بينهما كالفصل للجنس ، أو كفصلى جنس واحد . على أن تارد ، في هذه النقطة ، غير متفق دائماً مع نفسه ، وكأنه يجزم في الأمور بحسب ما يتفق للظروف أن تأتى به . فالسوسيولوجيا تسترجع ، كذلك شيئاً من استقلالها . نعم إنها لا تستطيع أن تقطع الصلات التي تربط الجماعى بالفردى ، ولكنه ليس في وسعها مع هذا أن تؤول إلى السيكولوجيا الفردية . إن عليها أن تكون نفسانية ولكن صلتها يجب أن تكون بعلم النفس الاجتماعى لا بعلم النفس الفردى .

يقول تارد : « إذن فلنسأل عن سر علم الاجتماع ، علم النفس ، مثلاً فعل أوجست كونت ، ومثلاً فعل ستوارت ميل (St. Mill) ومثلاً فعل هربرت سبنسر (H. Spencer) ولكن المقصود بعلم النفس هو هذه السيكولوجيا الجماعية ، هذه السيكولوجيا المكثفة ، سيكولوجيا الأموات التي تدعى بالتاريخ ولنضيف إلى ذلك المنطق » (المنطق عند تارد ينقسم ، مثل السيكولوجيا ،

إلى منطق فردى ومنطق اجتماعى) .

إن التمييز فى علم النفس بين ميدانين من التحريات (هما السيكلولوجيا الفردية والسيكلولوجيا الجماعية) هو تمييز لا يستغنى عنه ، لأن العواطف ، والأفكار ، والأفعال لا يجرى انتظامها فيها على نمط واحد . فإن شعورنا الفردى يستطيع أن ينتظم بنفسه على نحو ما . ولكن هناك نحواً آخر من الانتظام لا يحصل لشعورنا إلا حين نحيا ضمن مجتمع مع كائنات مشابهة لنا ونعد بالنسبة إليها قدوات ونسحا (modèles et copies) فى نفس الوقت . فإلى جانب الوظائف النفسية والمقولات الفردية الخالصة ، هناك وظائف ذهنية ومقولات اجتماعية مستقلة عن الأولى .

إذا أخذنا الفرد على حدة ، وجدنا أن المظاهر المنعزلة الصادرة عن الحجيرات الدماغية ، ينجم عنها حين تتألف وتتركب حادثتان اثنتان هما ، فى رأى تارد ، قطبا الحياة الذهنية : التصديق (croyance) والشوق (désir) وبعبارة أخرى إن العناصر الحسية الحركية التى يرجع السبب فى ظهورها على مسرح الشعور إلى أسباب فيزيولوجية محضة تنتظم فيما بينها انتظاماً منطقياً ، فيصدر عنها آخر الأمر ملكتان فرديتان هما : الإرادة (Volonté) والحكم (jugement) . وكذلك حينما يجتمع الأفراد ، فإن مظاهرهم النفسانية المنعزلة من إحساسات وانبعاثات وأحكام وإرادات تجتمع وتتسق منطقياً فينجم عنها الدين والحكومة (الأهلتيان فى الأسرة البدائية ، والقوميتان بعد نشأة المدينة « cité ») فنسبة الدين والحكومة للفكر الاجتماعى كنسبة الحكم والإرادة للفكر الفردى . إنهما الملكتان الكبريان فى النفس الاجتماعية ، وقد تشكلتا بنفس المبدأ والطريقة التى تشكلت على نحوهما الملكتان الفرديتان المطابقتان . فكما أن الأولين مظهر مزدوج لذات اجتماعية واحدة ، فكذلك الأخريان مظهر مزدوج لأنا فردى واحد .

وما هو صحيح فى حق الملكات يصح فى حق المقولات . فكما أن الملكات الفردية تطابقها ملكات اجتماعية ، فكذلك نجد إلى جانب المقولات التى نهيمن على تنظيم المعرفة والفعل الفردين مقولات تسود المعرفة والفعل الجماعيين فللفكر الاجتماعى إذن ملكاته ومقولاته ، كما أن للفكر الفردى ملكاته ومقولاته . ومن الممكن أن نقيم بينهما توازياً تاماً نبين آثاره فى الجدول الآتى :

الفكر الاجتماعي	الفكر الفردي	
دين سياسة	حكم إرادة	الوظائف
ألوهية لغة	مادة - قوة مكان - زمان	المقولات المنطقية
خير - شر	لذة - ألم	المقولات الغائية أو أنصاف المقولات

إن المقولات المنطقية للفكر الاجتماعي من المدلولات الغريبة التي جاء بها تارد . فخليق بنا أن نقف عند التعليقات والتفسير التي أوردتها في هذا الشأن .

يحصّر تارد مقولات الفكر الاجتماعي المنطقية في اثنتين وهما : اللغة والألوهية .

فاللغة مقولة لأنها « ترتيب منطقي سابق الوجود تلقاه الإنسان الاجتماعي كما تلقى الإنسان الفردي المكان والزمان » .

فهى إذن مقولة ، وعلاوة على ذلك ؛ مقولة اجتماعية آتية من المجتمع ؛ مقولة « المكان الاجتماعي للأفكار » . إنها تفصح عن النحو الذى بحسبه يدرك مجتمعنا الواقع ويمزق هذا الواقع . إن الإنسان إذا ترك لنفسه ربما أنضج شيئاً من الأفكار ؛ ولكن بما أن هذه الأفكار فردية ، فهناك احتمال كبير فى ألا تأتلف ومنظومة المفاهيم التي تفرضها اللغة بصورة تحكيمية ، فيقضى عليها فى المهد بفعل المفاهيم الجماعية التي يأتى بها اكتساب اللغة . يقول تارد : « كل كلمة تفصح عن مدلول . إنها تعرب عن تقطيع للواقع اعتباراً على فرضه المجتمع . وهذا التقطيع ربما لم يستطع أن يرد من نفسه على فكر الطفل . على أن الطفل قد يدرك لو ترك لنفسه مدلولات كثيرة ؛ وإنما يحول دون تولدها هجوم الأفكار الاجتماعية الكامنة فى حيز الجواز أعنى الكلمات » .

حتى أننا لو زدنا فى إنعام النظر فى القضية ، لتبين لنا أن الطفل ولا شك قادر على تصور الأفكار العامة لأن فى وسعه تلقف هذه الأفكار

العامية التي تحملها إليه اللغة ، وفي وسعه استعمالها . ولكن هذا لا ينتج عنه أن الطفل لو ترك لنفسه لاستطاع أن ينضج بجهده وحده أفكاراً مماثلة . ففي الواقع أنه لا يفعل ذلك لأن وجود اللغة يكفيه مؤونة هذا ويحرمه من وسائل فعله . غير أن ذلك ليس غاية ما في الأمر ، بل إن الطفل لا يطبق إنصاحاً من هذا النوع ، لأنه لا يمكن وجود فكرة عامة دون تجربة جماعية ودون لغة .

إن التعميم لا يكون بدون تجربة تُنقل وتنتشر في رهط ما بمجموعه . يقول تارد : « إذا شئنا أن نعلل تعميها ما ، فلا بد لنا من الالتفات إلى أمر ذيوع الاعتقادات الاجتماعي . وإني لأعجب لزعم من يحسب أنه يستطيع أن يحاول ذلك التعليل مستنداً إلى علم النفس فقط دون اللجوء إلى الظواهر الاجتماعية » .

إنه ليس من تعميم دون لغة . فليس في طاقة تفكيرنا أن يتصرف بالأجناس العليا ، ما لم تكن تحت يده الكلمات المطابقة لهذه الأجناس . والمفردات وحدها هي التي تحمل إلينا مدلولات تلك الأجناس . فالطفل في حالة اقتصاره الأولى على الذاكرة الحسية ، لا يملك أفكاراً عامة . ذلك بأن ذكرى حدوسنا الحسية (مع استعانتها « بالاشارات الصور » على تقريب الأشياء التي تدخل في نطاق تجربتنا ، واستعانتها على معارضة هذه الأشياء بعضها ببعض) إذا أتاحت لنا تصنيف تلك الأشياء تصنيفاً غامضاً ، فإنها لا تستطيع أن توزعها على الأجناس الحقيقية .

إذن ففي الواقع ، يُكتسب التفكير مع اللغة ، على مقدار ما تأتى التجربة الجماعية ، عن طريق اللغة ، فتشحن تجربتنا وتزودها بما لها من عمومية شاملة . ومتى كانت اللغة اجتماعية لزم أن يكون التفكير ، الذى هي شرطه ، اجتماعياً أيضاً . يقول تارد : « إذا أصبح الفكر لفظياً على هذا النحو ، وأصبح - تبعاً لهذا - اجتماعياً باعتياده على التفكير تفكيراً يصلح للأفهام الأخرى ويتوجه إليهن مثلما هن متجهات إلى ما سواهن أيضاً ، فمن الواضح أن الحكم الشامل لا يستطيع الاقتصار على الإعراب عن تجارب أو تحاليل شخصية ولا على ما أوحى به هذه التجارب أو التحاليل من تنبؤات شخصية ، بل لا بد أن يكون في جوهره محتوياً على فكرة تجارب الآخرين وتحاليلهم وتنبؤاتهم سواء كانت هذه الفكرة مستترة أم ظاهرة » .

في الحقيقة ، أن مثل هذه الملاحظات يقودنا إلى مدى بعيد ؛ ولربما كان هذا المدى أبعد مما كان تارد يتصوره ويريده . فقد يجوز أن تدفعه « ذريته » الميتافيزائية ونزعتة الفردية إلى التصريح في نفس الوقت أو في مواضع متفرقة بأن اللغة وأن الكلمات غير موجودة من دون الأفراد الذين يتكلمونها ويستعملونها ، وأنها إذا نظر إليها مستقلة عن الأفراد الذين استعملوها أو يستعملونها أو سوف يستعملونها فلن تكون إلا تجريدات . ولكننا مضطرون أن نستخرج من هذه النصوص معناها الذي تشمل عليه .

إن اللغة شيء اجتماعي . وإذن فليست هي من فعل الفرد ، بل من فعل الأفراد منظوراً إليهم في الرهط . وتبعاً لهذا ، من المستحيل على وجه التحقيق أن توجد أو تتصور ، بدون الرهط ، منظومة ما من منظومات المفاهيم . وليس في وسع فرد ما ، وحده ومن ذاته ، أن يصنع لنفسه لغة ولا مجموعة منسجمة من المدلولات . فاللغة والأفكار العامة مستقلة عن الفرد متخذاً في نفسه . لقد كانت موجودة قبله ، وهي موجودة حوله ، وستوجد بعده . ولكن الشيء الذي كان موجوداً قبلنا ، وهو موجود من حولنا ، وسيوجد بعدنا هو — بنوع ما — خارج عنا . والذي تعرف له الخارجية في حق كل فرد على التوالي فهو ، في آخر الأمر ، خارجي في حق الجميع . وما دام مرد الأفكار العامة إلى اللغة ومرد اللغة إلى المجتمع ، وجب أن يكون في اللغة وفي الأفكار العامة « موضوعية » من نسق ما .

يقول لنا تارد : « إن اللغة مقولة اجتماعية ، كما أن المكان مقولة فردية . فإذا صح أن اللغة مقولة ، وجب لها ، كما للمكان ، أن يكون فيها شيء موضوعي . إن كل مقولة حقيقية تبدو وكأنها الشرط الضروري لممارسة التفكير ، فهي خارجة عن تحكم المشاعر الفردية ومفروضة عليهن ، مهما كان الشيء الذي تتناوله فاعليتهن . وواضح أن كل ما هو قانون للتفكير لا يجوز إلا أن يثبت أيضاً كقانون للأشياء ؛ وإلا لعجز التفكير عن إصابة غرضه الذي هو إدراك الواقع . وإذا كانت تجربتنا موضوعية حقاً ، وجب أن تكون شرائطها الضرورية موضوعية أيضاً في حدود النسب ذاتها .

غير أن هذا الاستدلال الذي أتينا عليه فاسد الأساس في الواقع . فإنه يفرض أن تارد كان في موقف يجعل من حقه أن يقول إن اللغة مقولة .

وواقع الحال أن زعمًا كهذا لا معنى له . وهو مثال من الأمثلة على ذلك التهاون في التعبير وفي التفكير لدى تارد ، وهو من الأمور التي لم يكن تارد ليعرف كيف يتقنها أبداً . والحق مع دوركايم حين يقول إن المقولة « مدلول » (notion) يستولى على حياتنا العقلية كافة . واللغة ليست بمدلول ، فلا يجوز أن تكون مقولة . ولا يمكن أن يخرج شيء سليم من زعم فاسد الأساس متناقض الحدود .

إلا أن تارد ، وقد أراد أن يبرر مماثلته تلك ، انساق (وربما دون أن يكون على علم بما فعل) إلى بيان مؤداها ومداها . ففي رأيه ، وقد مر بنا فيما تقدم ، أننا لا نستطيع إدراك الأجناس ، ولا سيما الأجناس العليا إلا إذا كانت المفردات المطابقات لها في قبضتنا . ولكن ترى ما عسى أن تكون هذه الأجناس العليا غير مدلولات الزمان ، والمكان ، والجنس ، والعدد ، والعلة ، والجوهر ، والشخصية اللائي نطوى تحتهم مجموع تجربتنا ، ونعني بذلك المقولات ؟ إن تارد إذ يزعم أن اللغة مقولة — الأمر الذي هو خلو من كل معنى — يدعونا عرضاً إلى التسليم بأن المقولات ، وقد ولدتها اللغة ، هي اجتماعية مثلها . وهذا رأى قد يكون غريباً ، كما سبق لنا أن لاحظناه على دوركايم ، ولكنه — على الأقل في تعبيره — لا يصطدم بالصعوبة الأساسية الأولى .

لنأت الآن إلى المقولة الاجتماعية الثانية عند تارد أى إلى الألوهية ، وهي تطابق مقولة المادة في المقولات الفردية كما أن اللغة تطابق مقولة المكان .

إن في كل فرد من الأفراد طاقة منعزلة ، وطموحاً إلى المعرفة والعمل . ففي مختلف الجماعات البشرية تتحد هذه الطاقات والميول في حزم جماعية ، وتتجه نحو بؤرتين أولاهما : الاعتقاد (أو التصديق) والأخرى الرغبة (أو الشوق) . فإذا ازدوجا نشأ من ازدواجهما كائن واحد . فهذا الكائن الأحد « خيالي » ، ولكنه « ضروري » وهو « الينبوع الذي يفرض أن كل التعاليم والأوامر قد انبجست منه » . فهو « شيء مخلوق توجهه بالضرورة الفكرة والإرادة الجماعيتان » . فيكون على حسب الرهوط التي ننظر إليها « إلهاً إما خاصاً بالأسرة وإما بالعشيرة وإما بالمدينة » .

فلننظر إلى المادة . إن المادة هي تجلٍّ موضوعي ، للإجماع المطبق في

الانطباعات الحسية* . وإنما يحس الأنا بذاته أمام هذه المادة التي برأها من نفسه . كذلك فالإله هو تجل موضوعي للإجماع المطبق في الإرادات والأحكام الجماعية . والمجتمع إنما يشعر بذاته بفضل هذه الألوهية التي ابتداءً بإبراز نفسه إلى الخارج متلبساً بلبوسها . يقول تارد : « إن فكرة الإله ، إذا نجوت من الخطأ ، تلعب في أول تشكل للمجتمع الدور الذي تلعبه المادة في أول تشكل للأنا . إن هذا الشيء الذي تدعو إلى إثباته جميع إحساسات الأنا ؛ إن هذه الحقيقة الخارجية التي يحكم عليها الناس جميعاً (اللهم إلا نفرأ من الفلاسفة) وهم مسوقون بواقعية ساذجة لا تدفع ، بأنها جوهر وقوة في وقت معا ، بأنها جسد ونفس ، ليست على التأكيد إلا نتيجة عمل الإبراز الموضوعي الذي هو سبب لها والذي يقوم على تضافر طاقات حجيرات الدماغ منظوراً إليها من وجهيها المنبه والمنبعث » .

هنا أيضاً لقد خان التعبير فكرة تارد . إن فكرة الإله هي مدلول ، ولكنها — كما يقول تارد نفسه — مطابقة لوجود كائن . وهذا أمر لا يصح في حق المقولات ، فإذا كانت المقولات مدلولات ، فهي لا تطابق وجود كوائن إذن فالله ليس بمقولة .

ولكن لنترك هذه المباحكة جانباً ، ولنخض إلى غور الأشياء . فلنقل « الإلهي » أو « المقدس » بدلا عن قولنا « الإله » . هناك مدلول للإلهي وللمقدس يجوز ألا يكون مقولة ، ولكنه على الأقل مدلول مشابه له . لأنه لا يضاف إلى كائن فرد بل يطلق على جزء كبير من تجربتنا مهما تفاوت هذا الجزء . ففي رأي تارد ، ليس أصل هذا المدلول اجتماعيا فحسب ، بل إن المجتمع يدخل فيه كل ما يمسه ويهمه شأنه . وبما أن كل ما هو إلهي يتصل بالمجتمع ، فالمجتمع (الذي هو إله في آخر الأمر من حيث انطواؤه على كل ما هو اجتماعي) يعتبر روح الديانة ومنبع كل فكرة وكل فاعلية دينية . بيد أنه إذا كان المجتمع والديانة مختلطين على هذا النحو ، من حيث أصلهما ، فما أن المفاهيم تولد من اللغة واللغة من المجتمع ، جاز أن يقترب تارد من دوركايم فيقرر أن المقولات ، والعلم مع المقولات ، آتية إلينا من الدين . ولئن لم يصرح بهذا ، فذلك بأنه لم يكن امراً يصطنع المنطق

* La matière est l'objectivation du consensus des impressions sensorielles.

السليم الذى لا يتزحزح ، ولا معنياً بأن يمضى بأفكاره إلى غاياتها .
لقد اقتصر تارد على المقابلة من حيث المبدأ بين ما سماه المقولات
الفردية والمقولات الاجتماعية . ولم يعز للمقولات الفردية أصلاً اجتماعياً .
ولكنه مع ذلك يعترف بأن المقولات الفردية لا تنمو ولا تنبسط تمام النمو
والانبساط إلا بتأثير الفكر الجماعى والمقولات المطابقة . يقول : « إن الزمان
والمكان — كما ندركهما وكما يجتهد العلم بتحليلهما وسبر غورهما والتنقيب فيهما
بغية إيجاد تعليل ميكانيكى للعالم — هما ، مثل المادة والقوة ، ثمرة إنضاج
اجتماعى طويل لا نفسانى فقط » .

فمثلاً ، نحن نتخذ الحركة — كما هو الأمر فى رأى بيرجسن — وسيلة
لتعبير عن جريان الزمان ، « وفى الحقيقة ونفس الأمر أن هذا الاتخاذ
حاصل من قبل . لأن المجتمع قد تبناه لنا حين اعتبر حركة دوران الأرض » .
فتحن إذن ننقل إحساسنا بالديمومة وهو إحساس مباشر يستحيل التعبير عنه
تعبيراً مباشراً فنخلعه على صورة زمن مكافئ ، وأثر هذا النقل « باق فى اللغة » .
فإذن نستطيع أن نستنبط مما تقدم أمراً لا تجحد أهميته وهو أن المقولات
الرئيسية (الزمان والمكان ، المادة والقوة) لو فرضنا أنها ليست بذات أصل
جماعى ، فإنها — بالشكل الذى نطبقها به على تجربتنا فى أسرار الأمر —
ليست من نطاق النشاط الذهنى الفردى المحض . فالجماعة قد جاءت لها
بإضافات واسعة . ولا بد لإدراك كنهها وحقيقتها الخالصة من تحليل
يطرح منها كل ما هو آت من تدخل المجتمع .

بالطبع ليس من شأننا أن نحمل فكرة تارد ما لا تحمل ، سعيّاً وراء تقريبها
من فكرة دوركايم . ولكن من الحق أن نعرف ، بصدد قضية رئيسية جداً ، أن
نظريته فى المقولات تعمل بقوة نادرة على إثبات أثر المجتمع فى الذهنيات الفردية .
فعند تارد أن هذا الأثر متجل لدى الإنسان فى كل شيء . حتى أن
الميل فى أبسط أشكالها وأشدّها إمعاناً فى الفيزيولوجية لا تخرج عن ذلك
التأثير . فهى لا تتجلى لنا ، ولا تظهر لنا وجودها وحضورها المحسوس
إلا على الهيئة التى شاءها لها المجتمع . وما دام المجتمع مصروفاً عن تعيين
الوسائل الخاصة التى ترضى تلك الميل ، وما دام لم يخصص لها كيفية لعملها ،
فإنها تظل كامنة فى حيز القوة غير مطبقة النفاذ إلى الخارج . نعم إنه لولا

وجود ميول خاصة بالإنسان ، لما استطاع المجتمع أن يجد فيه محلاً لفعله ، ولكن لولا المجتمع ، لما عرفت الميول كيف تمد أعناقها . يقول تارد : « قد يقتصر التلقين الاجتماعى على تعيين المسلك الذى تتجه فيه ميولنا بحسب المصر والعصر ، ولكن ميولنا ، بدون ذلك التوجيه الذى يأذن لها وحده بالظهور ، ليست إلا نوعاً من الاثرثباب العاجز . وإذا مضينا فى تحليل حاجة تبدو كأنها طبيعية ، لحظنا أن هذه الحاجة لا تكون على ما هى عليه ، لولا المحيط الاجتماعى الملبس » . وهذه فكرة طالما كررها تارد ودعمها بأمثلة عديدة ؛ ومن ذلك مثل العطش الذى يختلف باختلاف الجماعات البشرية . فيكون عطشاً لنيذ العنب أو للجمعة أو لنيذ التفاح أو للماء أو للشاي ، لا عطشاً خالصاً . فالإنسان هو الذى يأتى بالميل ، ولكن المجتمع ، بما يوفره من وسائل وسبل للوفاء بتلك الميل — هو الذى يأذن لها بالظهور ويملى عليها صيغة الإفصاح عنها . والغرائز البشرية — على ما يشاؤه لها إيلود — إنما تعدلها الحياة الاجتماعية . وهى خاضعة لـ « اصطفاء اجتماعى » وتختلف من مجتمع إلى مجتمع ، مما يجعل الرجل المتمدن مخالفاً — بهذا الاعتبار — للرجل البدائى . فإذا شئنا أن نستخلص من رأى تارد نتائج العملية ، أعدنا القول بأنه لا مندوحة . لمعرفة ما فى الميل البشرية من جانب فردى ، عن تجريدها من الثوب الاجتماعى الذى يخلعه عليها المجتمع .

وليس هذا كل ما فى الأمر ؛ بل إن للمجتمع المحل الأول فى التأثير التى تعرض للعقليات البشرية . يقول تارد : « إن الأسباب الطبيعية التى تدفع إلى القضاء على الذات إذا ما فعلت فى الإنسان المنفرد المفروض انفصاله عن الآخرين ، فإنما تفعل دون جدوى وتتخذ مجرى آخر . وأما الفعل الاجتماعى مهما ضعف ، فهو بالقياس إلى الأفعال الطبيعية أو الفيزيولوجية ذو تأثير حاتم لأنه مباشر . » وعلى هذا فقد يجوز أن يكون تارد — كما وشاء دوركايم — مخطئاً فى عزوه الانتحار إلى التقليد قبل كل شىء ، وإن كان ليس فى نظره بسبب وحيد (فهو يعتقد بأن زيادة حوادث الانتحار مدينة لتعدد العلاقات الاجتماعية التى تعين على العدوى) إلا أنه — على كل حال — يتفق ودوركايم فى التصريح بأن سبب الانتحار اجتماعى . وبصورة عامة أن الأسباب الاجتماعية راجحة على غيرها فى تعيين انفعالات البشر وأفكارهم

وأعمالهم ، ولولاها لبطل فعلها جميعاً .

فإذا كانت المقولات ذوات طبيعة اجتماعية بالدرجة الأولى أو بالدرجة الثانية ، وإذا كانت الميول البشرية لا تتجلى إلا على الهيئة التي يكسبها إياها المجتمع ، وإذا كانت الأسباب التي تفعل مباشرة في الأذهان أعمق فعل وأثبته هي الأسباب الاجتماعية ، وجب أن نقول إن الأفراد المتمدنين مدينون بكونهم على ما هم عليه للمجتمع وأثره وفعله . ومعنى هذا أن الأفراد لا يكتسبون أصلاتهم من ذواتهم ، وإنما من تعدد التأثيرات التي يخضعون لها ومن اختلاف التقاليدات التي تقع تحت خيارهم . وهي إذن ناشئة من احتشاد العناصر التي تأتيهم من الخارج لا من العناصر نفسها . فإنما الحياة الاجتماعية هي التي تمنح الإنسان المتمدن شخصيته بما فيها من روعة وندرة . ولا يسعنا هنا أن نسرد جميع النصوص التي عاد فيها تارد إلى هذه الفكرة ، فلنقتصر على ذكر بعضها .

يقول : « إن استقلال ذاتية (الفرد) صادر عن اختلاف (الطوائف الاجتماعية التي يشترك فيها) . فكلما تشعبت هذه الإحياءات المتناقضة في غالب الأحيان ، ازدادت إلى جانب الشعور بالنفس ، أهمية الصفة الفردية التي تدل على أصالة الفرد بطبيعة الخيار الذي يجريه بين النماذج المعروضة للاحتذاء والافتداء » . ويقول :

« لنتفق على معنى هذه المجانسة التدريجية في الأفراد . إنها بدلا من أن تقضى على أصلاتهم الخاصة ، تعينها وتغذيها . أما ما هو مخالف لتمييز الشخصية ، فتقليد رجل واحد يتخذ قدوة في كل شيء . ولكن حينما لا يحتذى المرء شخصاً بعينه أو أشخاصاً بأعيانهم بل يقتبس ، عن مائة أو ألف أو عشرة آلاف ، منظوراً إلى كل واحد منهم على انفراد . عناصر فكرة أو عمل تمزج فيما بعد ، فإن طبيعة هذه النسخ الأصلية ، واختيارها وطرار مزجها تفصح عن أصالة الشخصية وترفع من لوائها . وربما كان في هذا سر الربح الذي نجنيه من دوام فعل التقليد » . إن فضل المجتمع وقيمه آتيان من أنه محرر للفرد ، من أنه — على حد تعبير تارد — « عامل حيثما كان ، لا على تفتح الفرديات الوحشية القديمة بما يعرف لنفوسها من ألوان فاضحة وهاجة ، بل على ازدهار لَوَيْنَاتٍ سحيقة ومخففة ، فيها من أصالة الخلق بقدر ما فيها من (٦)

صقال المدنية : شخصيات امترجت فيها النزعة الفردية الخالصة القوية بالدمائة الاجتماعية التي لا مزيد عليها . ويقول :

« يؤول الأمر بالحياة الاجتماعية (على الرغم من جهازها المعقد المؤلف من وظائف مستعبدة ومن ترديدات مكرورة رتيبة) إلى أن تبدو أخيراً على هيئتها الحقيقية . شأنها في هذا شأن الحياة العضوية التي هي لها بمثابة الذيل والتممة ، أى أنها تظهر على شكل عبور طويل غامض ملتو من مرحلة التشتت الأولى إلى مرحلة الانسجام الشخصى . فكأنها إنبيق عجيب ذو حلزونيّات لا آخر لها تتحول فيه العناصر من حال إلى حال ، ويستخرج مما لا نهاية له من العناصر المدقوقة المسحوقة المسلوخة من خصائصها الفرقية ذلك المبدأ الجوهرى الطيار ، خصوصية الأشخاص العميقة والفرارة ، الصورة التي على نحوها يكونون ويفكرون ويشعرون ، تلك الصورة التي لا تأتى إلا مرة ، ولا تدوم إلا فترة » .

فيظهر إذن من هذه النصوص ومن نصوص أخرى أيضاً أن الفردية البشرية في نظر تارد كما في نظر دوركايم ، ترافقها فردية فيزيولوجية ابتدائية أى فردية عضوية سابقة لحال الاجتماع (présociale) ، وفردية عليا ذهنية لاحقة لحال الاجتماع (postsocilae) هي الشخصية المحضة التي تجد شرطها الأساسى في الحياة الجماعية . فلا يتصور ، في رأى تارد ، وجود حياة اجتماعية دون حياة سيكوفيزيولوجية سابقة ، ولا يتصور وجود شخصية أو فردية متمدنة دون حياة اجتماعية .

ضمن هذه الشرائط ، لن يدهشنا أن نسمع من تارد أنه لا وجود للحال النفسية المستقلة عن كل سبب فيزيولوجى وعن كل سبب اجتماعى ، وأنه لا يمكن أن تقوم سيكولوجيا من دون مساعدة الفيزيولوجيا أو علم الاجتماع . يقول :

« إن « أنا » نا يأتلق ، كالشعلة الكهربائية ، في نقطة تلاقي تيارين مختلفين ومركبين بعضهما مع بعض : التيار الحيوى والطبيعى من جهة ، والتيار الاجتماعى من جهة أخرى ، والأول من نطاق « تحت النفسى (hypo-psychique) والثانى من نطاق « فوق النفسى (hyper-psychique) » ويقول :

« الإنسان كائن اجتماعي مطعم على كائن حيوى ! إنه لا شىء غير ذلك : وما عساه يبقى من علم النفس غير ما يلحقه به علم الاجتماع إذا نزعته عنه الفيزيولوجيا (كما يقول تين Taine فيما أحسب) ؟ » ويقول :

« إن علم النفس ، على وجه العموم ، هو دراسة ما بين علم الحياة وعلم الاجتماع من أمور مشتركة ، أى نقطة اتصالها أو تقاطعها على الأصح وهى « الأنا » و « ما تحت الأنا » إن جاز التعبير . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون علماء النفس إلا علماء حياة سوسولوجيين يولون اهتمامهم الأول تارة إلى علاقات الشعور واللاشعور بظواهر الحياة (وهذه حالة أطباء النفس والمشتغلين بعلم الإنسان والسيكوفيزيائيين) وتارة إلى علاقات الفكر الضرورى بالظواهر الاجتماعية . فإذا حذفت من علم النفس كل المعلومات التى يحملها إلى علماء الطبيعة من جهة ، وحذفت منه كل الأنوار التى يضيفها عليه من جهة أخرى ، علماء اللغة والأساطير والأخلاق والفقه والاقتصاد ، فلن يبقى شىء » .

إنه لا يهم موضوع بحثنا كثيراً أن نعلم هل وكيف تأتلف وجهة النظر الجديدة التى يقدمها تارد مع الأولوية التى منحها علم النفس الفردى بادى الرأى ، ومع ما يشبه أن يكون فرضه منذ هنية على علم النفس الجماعى وعلى علم الاجتماع من تبعية للسيكولوجيا الفردية . فإذا كان تقدم علم النفس فى جملته وحتى إمكان وجوده متوقفاً على المعلومات التى تأتية بها الفيزيولوجيا من جهة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى ، فكأنه ينتج بالضرورة أن علم النفس يجب أن يتفرع فروعاً ثلاثة أولها يدرس بعد الفيزيولوجيا (أو معها فى غاية الأمر) وثانيها بعد السوسولوجيا (أو معها فى غاية الأمر) وثالثها ، من حيث أنه يهدف إلى باوغ النتائج السابقة وتنسيقها ، لا يستطيع تحصيله ضمن هذه الشرائط إلا بعد ذينك العلمين : علم الوظائف وعلم الاجتماع .

ولكن هب ، على خلاف الظاهر ، أن ما أثينا على بيانه من ملاحظات تارد النظرية لا يشمل مثل هذه النتائج . فهذا لا يمنع أن هناك واقعة هو أول من يعترف ويصرح بها . ذلك أن الفرد (حين يراد به الذرة الاجتماعية أو الحقيقة المعنوية الوحيدة النهائية) ذلك الفرد الذى حق الإنسان أن يكونه فى الأصل ، لا يناله — فى الواقع — عياننا البتة فى بساطته وصفاته الفطريين .

فالفرد الحى ، الرجل الواقعى ، كما يبدو لعين تجربتنا ، هو مركب تركيباً معقداً إلى أبعد حدود التعقيد ، وفى تركيبه دخل لعدة تأثيرات اجتماعية . والفردى والجماعى متداخلان فيه على نحو لا نستطيع معه أن نعاملهما « كما لو كنا نستطيع أبداً أن نفرق بين هذين الحدين اللذين لا انفصام لهما » . وعلى هذا فالشئ الذى يقدمه لنا الواقع إنما هو تصالب الفردى والاجتماعى تصالباً معقداً . والحاصل ، « إنما نستطيع بلوغ ظواهر من السيكلوجيا الفردية مفصلة تمام الفصل عن ظواهر « ما بين السيكلوجيا » إذا صعدنا إلى سنوات الطفولة الأولى أو إلى المشكوك فيه من فواتح أمر الجماعات (أى إذا تخيلنا - فى الحالة الأولى - الحوادث لأن معابيتها مستحيلة ، أو إذا وسعنا مدى تفسيرها - فى الحالة الثانية - لأن معابيتها عسيرة جداً ومربية جداً) . فظواهر السيكلوجيا الفردية لا تبدو لنا أبداً إلا خلال ظواهر « ما بين السيكلوجيا » اللاتى هن بمثابة عدسات مشوهات أو محولات للتصاوير ينبعث عنهن انعكاس متزايد فى القوة بزيادة تقدم الحياة الاجتماعية » .

إذن ، فهما أكد تارد وجزم بأن الفرد سابق للمجتمع من حيث الأصل ومتقدم عليه من حيث النسق التوليدى ، فإنه لم يفته أن يعترف أن التأثيرات الجماعية نافذة أعمق النفاذ إلى الإنسان الحقيقى كما يبدو للملاحظة ، وأن هذا الإنسان - إلى كونه عضواً فى المجتمع - ليس بشئ منفصل عنه . فإذا سلمنا ، والحال على ما ذكرنا ، بأن تارد حدد بالفعل الوجهة التوليدية ، فإن هذه الوجهة على كل حال لا تصلح أن تكون وجهة التحرى والبحث . فلأجل إدراك الفرد فى الإنسان يقر تارد ، كما يرى كونت ودوركايم ، بأنه لا بد من الابتداء بتعيين النصيب الذى انحدر إلى هذا الفرد من المجتمع ؛ فلا بد من أن تتقدم السيكلوجيا الجماعية علم النفس الفردى .

الباب الرابع

مآل المذاهب العملی

تبين مما تقدم أن المجتمع ، عند دور كايم هو حقيقة واقعة . وأن هناك تصورات جماعية مستقلة عن التصورات الفردية وتخضع لنواميس قائمة بذاتها (sui generis) فليس هناك سببية مباشرة ولا طريق مستقيم حينما نمضي من الفردى إلى الاجتماعى ، من السيکوفيزيولوجى إلى السوسیولوجى . ولا فائدة لنا من الانكباب على مشاعرنا لنكتشف فيها جرثومة الأوضاع الاجتماعية والتصورات المطابقة لها . بل سبيل البحث الوحيد الذى يمكننا اعتماده فى هذا الباب وغيره إنما هو المعاينة الموضوعية أو العيان الخارجى (extrospection) وأما عند تارد ، فالمجتمع ضرب من التجريد ، وما من حقيقة واقعة إلا الفرد . فإذا تخيلنا تصورات جماعية مستقلة عن التصورات الفردية ، فكأننا عدنا إلى الأساطير الأفلاطونية ، وإلى النزعة الواقعية السكولاستية . الحياة النفسية تستطيل وتنمو وتفتح أكمائها فى الحياة الاجتماعية ، وهناك اتصال من الأولى إلى الثانية . والطريقة المعتمدة فى تحليل المشاعر الفردية صالحة أيضاً لدراسة النتائج الاجتماعية لهذه المشاعر : فالسيکولوجيا الفردية ، والسوسیولوجيا ، والسيکولوجيا الجماعية علوم عيان باطنى (introspection) فما يتجاوز حد البداهة أننا هنا بإزاء رأيين يقومان على تخمينات تستبق الخلاصات التى تأتى عادة بنتيجة البحث والتحرى ، إذ أننا لا نستطيع أن نعلم حق العلم ما هى الحقيقة إلا بعد أن نكون قد وصلنا بالفعل إلى تعرفها . فمثل هذه التخمينات (إذا نظر إليها لا على أنها فرضيات للعمل تقبل إعادة النظر ، بل على أنها حقائق سابقة) فإنها إذ توجه جهود البحث والتحرى يخشى أن تضللها وتخدعها منهجياً عن نتائجها . ولسنا نرمى من وراء هذا إلى الانتصار فى هذا الموضوع لدوركايم أو لتارد . ولا نزعّم أننا نستشف

الحقيقة ، أى نحزر سلفا الوجه الذى ستتجلى لنا فيه حين ينتهى بنا الأمر إلى معرفتها . وإنما ينبغى تحديد النحو الذى يجدر أن ننحوه فى مباشرة درسها . فوجهة نظرنا ليست بوجهة « ما هو » ، بل هى معرفة « كيف هو » . ولذلك كان الاختلاف بين دوركايم وتارد لا يضرنا ولا ينفعنا فيما نحن بسبيله . أى الخصمين على حق فى مدعاه ؟ المجتمع حقيقة أم تجريد ؟ كل ذلك سنعلمه بعد دراسة هذه السيكولوجيا الجماعية التى نحاول أن نعين موضوعها ومحلها بين العلوم ، لا من قبل أن نقوم بهذه الدراسة . وبانتظار أن نفعل ، ليس يعنيننا كثيراً أن يكون أو لا يكون المجتمع والتصورات الجماعية تجريدات : لأن من شأن الفكرة العلمية ، ككل ضروب الفكرة ، أن تتناول تجريدات ؛ وليس ذلك بضائرها فى شىء ما دامت هذه التجريدات صالحة ، أى ما دامت تلخص مسلمات التجربة تلخيصاً مضبوطاً .

ولكن مذهبي دوركايم وتارد مهما تناقضا ، فإنهما بمقابل ذلك متفقان على نقطة أساسية بالنسبة إلينا . ذلك بأن كليهما يدعونا إلى تصور موضوع علم النفس ، أى الإنسان ، على نحو واحد .

فالإنسان عند تارد ، كما عند دوركايم ، مضاعف . إنه حيوان ؛ وحياته الذهنية ، من وجهة النظر الأولى هذه ، تعكس حياته الفيزيولوجية . ولكنه أيضاً فكر ؛ وحياته الذهنية ، من وجهة النظر الثانية هذه ، تعكس المجتمع^١ والحضارة اللذين يحيطان به . فالفكر إنما يتمكن وينمو نمواً يسود الحيوانية فى الإنسان ، بعمل المحيط الاجتماعى وتحت ضغط الجماعة . والكائنات البشرية كما تبدو فى الواقع أمام المعاينة الشخصية هى ، فى آخر الأمر ، كائنات صبغها المجتمع بصبغه إلى أعماق حد وأقصاه . فما من شىء فيهم مقصور على الاستمداد من الفرد بمعناه الضيق ، بل ليس فيهم من شىء لا يستمد فى نفس الوقت من الرهط أو الرهوط التى هو عضو فيها استمداداً كبيراً فى غالب الأحيان . فنحن حين نعالج نحواً ما من أنحاء الشعور أو التفكير أو العمل مهما كان هذا النحو أولياً ومهما كان عفويّاً ومهما كان فى ظاهره مطابقاً لما يقال عنه طبيعتنا البشرية ، فإن أول واجب علينا هو أن نحذر مما يخيل لنا فيه من بساطة واستقلال ونوعية ، وأن نعرضه أبداً على التحليل والتدقيق لنميز ما يرجع منه إلى الفرد وما يرجع إلى المجتمع .

على أن الذى يحدونا باتخاذ هذا الموقف من جديد ، بعد أن كان لنا من راحة رأى كونت ما يدعونا إلى الاعتصام به ، ليس هو توارد آراء دوركايم وتارد فحسب . بل إننا لنحس من أنفسنا ميلا إلى اتخاذه فى ظل ذلك الجو الفكرى الذى يسمعنا فيه فيلسوفان مختلفا المشرب رأياً متفقاً حول الموضوع . يقول لنا ف. بيكو (F. Pécaut) المعروف بنزعتة الإيجابية المحضة «إننا نعلم الآن ، فى شىء من الدهشة أننا لا نستطيع إدراك طبيعتنا الفردية . فهى ، وقد سرت إليها عدوى الإلزامات الاجتماعية ليست قابلة للمعينة فى نفسها وعلى الحال الصافية ؛ ولا يمكن أن يطالعنا بها الحدس» . ويقول لنا صاحب الانطلاق الحيوى ورب الفردية الخلاقة المبتكرة (برجسن) «إننا نحيا حياة اجتماعية وحتى كونية بقدر ما نحيا بل أكثر مما نحيا حياة فردية» .

ولقد جعلنا التفكير نألف دون استغراب التعاليم التى توحى إلينا بها فى هذا المضمار اللغة والسحنة . إننا نتلقى لغتنا من بيئتنا كما هى . وهىأتنا التى نتخذها ، وحركاتنا ، وإشاراتنا ، وملامح وجهنا ، وضحكنا ، وبكاؤنا كل ذلك متكيف بالكيفيات التى تقرها الأعراف والعادات . ولربما نعرف (معرفة يجوز أن تكون ناقصة على الرغم مما جاء به جيمس ولانج) نوع العلاقة القائمة بين الحالات الانفعالية والصيغة الفيزيولوجية التى تتخذ للإفصاح عنها . بيد أنه ما من شك فى أن هذه الصيغة الفيزيولوجية ذات أثر ما فى إحداث تلك الأحوال الانفعالية ، وأن اصطناع سحنة لا يمكن إلا أن يؤدى إلى هيجان مطبوع بطابع المجتمع إلى حد ما . وكذلك نحن باتخاذنا منذ الصغر المفردات والتراكيب اللغوية ، نتخذ صورة عن الكون وعن النحو الذى بحسبه تترتب الأشياء فيما بينها ضمن هذا الكون ، بحيث تجد تجربتنا المرجحة المضطربة محلاها ، فيما إذا شئت أن تمكن لنفسها لا أن تستغنى عن وجودها . فالكلمة تأتى من قبل ، ثم الفكرة ، ثم — أخيراً وفى بعض الأحيان — الشىء . والشىء لا يكون هو ماهو بالنسبة إلينا من دون الفكرة التى لدينا عنه ، ولا الفكرة من دون الكلمة . يتكلم الطفل عن البحر ، ويعلم أنه واسع وأنه أخضر أو أزرق من قبل أن يكون قد رآه أبداً . إن مشاعرنا ، نحن الراشدين ، ملأى ببحار مشاكلة لا نرى لها من ساحل ، وربما لا نقدر لها من وجود لو لم يوح لنا المجتمع بواسطة اللغة

بأنها موجودة وأنها كيت وكيت . يقول فيشر (Febvre) « بين الناس والمحيط الطبيعي تقوم الفكرة . الفكرة تتسلل أبداً إليهم وتجنم بينهم وبينه » . هذا صحيح ولا شك ! ولكن ما فوقه في الصحة هو أن الفكرة إذا تكونت ، فالذى يتدخل بين الناس والمحيط إنما هو الكلمة التى تنقل تلك الفكرة من جيل إلى جيل والتى تكون مفتتح انبعاثها فى الحواطر . وإن فكرة تشكلت ضمن اللغة لا يمكن أن تكون إلا فكرة مطبوعة بطابع الجماعة . فالجماعة بهذا الاعتبار هى التى تلج وتتمكن وتحل فينا عن طريق السحنة والكلام . حتى إن الأمر لينتهى بنا إلى أن نصبح فى عين أنفسنا وكأننا مخطط لإشارات أو كلمات ، وكل ما فينا من عنصر فردى يكتسى كسوة الجماعة . وعلى هذا ، لو كان لا يلزمنا من أجل النفاذ إلى الفرد أن نثقب فى جملة ما نثقب الحجب الجماعية العديدة التى غشت عليه أثناء نموه ، لغدا كل جهد صادر عن مثل برجسن أو فرويد عديم المعنى .

فإذن ، إذا شئنا حقيقة أن ندرك الفرد وأن يتباً لنا إخضاعه إلى الدرس الذى يكون فيه هذا الفرد هو الموضوع الأوحى ، فمن الواجب أن نعمل إلى الظواهر الذهنية التى تقع تحت عياننا فنجرى فيها عملية فصل وتفريق ، لكي نجردها عن كل العناصر التى حملتها إليها الجماعة . وهذا وحده يدلنا على منهج البحث الواجب اتباعه : إن العزل والدراسة لكل ما فى الذهنيات البشرية من عناصر أتت إليها من الجماعة ينبغى أن يسودا تحديد ما فى هذه الذهنيات من عناصر مردها إلى الفرد ، وأن يتقدما دراسة ذلك . وبعبارة أخرى ، إن السيكلوجيا الجماعية يتحتم أن تأتى قبل السيكلوجيا الفردية أو السيكلوجيا بالمعنى الضيق . لأن هذا ما تمليه شروط التجربة ومسلماها .

ولكن التأثيرات الجماعية تتسلل إلى حياتنا الذهنية فى جميع نواحيها . فهى تنفذ إلى ميادين انفعالنا ، وفعاليتنا ، وذكائنا . وتلك ميادين لبث علم النفس العام ينظر إليها كما لو كانت دراستها من حقها ، ميادين لم يزعج نفسه حتى يومنا هذا بكشف ما يداخلها من عوامل جماعية لأنه اعتاد ، على العكس ، أن يقفز من فوق الرهط ليمضى من الفرد (الذى لا يوجد منعزلاً قط) إلى الإنسان على وجه العموم (ذلك الإنسان الذى أصبح على كمر العصور وكأنه مرقعة المهرجين تدل ألوانها المتضاربة على توالى المذنيات والمذاهب) .

فسعياً لبلوغ التفريق الذى تكلمنا عن ضرورة إجرائه ، يتعين على علم النفس الجماعى أن يدرس من وراء هذه الزاوية جميع الوظائف الذهنية ابتداء من الإدراك حتى الفعل الإرادى ، لكى يعين ما عسى أن يكون فى ميكانيكيته وفى محاصيلها من عنصر اجتماعى . وإذن فهو مدعو بالضرورة إلى اجتياح ميدان علم النفس العام . ولكن ترى ما هى أهدافه الحربية فى هذا الفتح ؟ أيسطيع منذ الآن أن يدعى لنفسه حصراً امتلاك ذلك الميدان على الوجه الشرعى ؟ أم ، على العكس ، هناك مجال للتقدير بأن عليه ، لكى يبقى ضمن نطاق الشرعية ، أن يكتفى باقتطاعات جزئية ، وأن يوافق على قسمة تجرى بينه وبين ضروب أخرى من البحث السيكولوجى . قد يجوز ألا نعلم هذا بالضبط إلا بعد استكمال علم النفس الجماعى ، أو على الأقل بعد تقدمه تقدماً كافياً . ومع ذلك ؛ لا بأس ، عند إقامة فرضية للعمل ، من التنبؤ بالمصاعب التى قد تعرض لها وبما يحتمل انتظاره من تغلب عليها . فلنحاول إذن أن نفعل هذا .

ففيما يتصل بالحياة الانفعالية ، كأنه من البديهي أنه طالما تجهل التأثير العظيم الذى يمارسه فيها الضغط الجاعى ، ولكنه يبدو أن ليس دون ذلك فى البداهة أنها ، فى جملتها ، راجعة إلى السيكولوجيا العامة ؛ وفى تفاصيلها ، إلى السيكولوجيا الفردية . فمن البين أن الدموع معاصرة للإنسانية بسبب الميكانيكيات التى لا يد للمجتمع فيها ، وأنها لا نبكى جميعاً بالصورة عينها ولا فى الظروف عينها ، بسبب الخصائص التى مردها إلى عضويتنا . وكذلك فاعليتنا المحركة تعود إلى ميكانيكيات يستطيع المجتمع تنظيم استعمالها ، ولكنها فى نفسها ناشئة عن فعله . فهذه كلها ميادين نلمس فيها بوضوح كاف أن على السيكولوجيا الجماعية أن تستجدى المعونات المستقلة بله أن تتقبلها .

بقى الذكاء وما يتعلق به من نشاط إرادى . وهذا النشاط الإرادى يجرى عليه — بفعل الدور الذى يلعبه فيه التفكير والعقل — ما يجرى على الذكاء . فالرأى الذى يمنح إليه دور كاييم آخر الأمر هو طبع الذكاء بطابع الجماعة ، كما رأينا . وعنده أن العلم وهو الصورة المستكملة للمعرفة وتاج الذكاء إن صحت الاستعارة ، مولود من الدين الذى هو منبثق عن المجتمع . ووجهة النظر هذه تستتبع أن كل أشكال المعرفة ، من أمعنها فى الذاتية إلى

أعرقها في الموضوعية ، ذوات طبيعة اجتماعية ، وأن السيكلوجية الجماعية لا تستطيع — ضمن هذه الشرائط — مواجهة دراسة الذكاء دون أن تؤدي هذه الرسالة عملياً إلى طيه بأسره تحت جناحيها . أفيجب إذن أن نفتح لفرضيتنا في العمل مثل هذا الأفق الطموح ، ونتنبأ لها بمثل هذا الظفر الكامل ؟ أو ليس خيراً لنا أن نتوقع بخلاف هذا أن سيكون لها — حرصاً على موافقتها للواقع — أن تتنازل عن بعض مطامعها وأن تقف عند حدودها ؟ القضية من الأهمية بحيث أن الشعور كلما أوغل في اتخاذ الصفة التأملية ازداد نفاذ الذكاء إليه . فإن الراشد المتمدن لا يحس بعواطفه إحساساً مجرداً ، ولا يريد أفعاله إرادة مجردة فحسب ؛ وإنما عواطفه وأفعاله من المواضيع المفروضة على شعوره ليحصل له العلم بها ، فهي تبعاً لهذا خاضعة لصيغ الذكاء وهيئاته . وإذن فإذا صح أن الذكاء اجتماعي ، فما من زاوية من زوايا قلبنا مهما تكن سرية إلا والذكاء مدخل عليها الجماعية ، بدخوله إليها .

يبدو مستحيلاً أن نسلم لدوركايم بأن العلم أى المعرفة ، والذكاء (تبعاً لذلك) منبثقان على وجه الحصر من الدين ، وأنهما صادران عن المجتمع بانبثاقهما من الدين . إن ما أنفقه دوركايم من جهد لتبرير مقالته لا ينتزع القناعة ، وكأن عليه مسحة من السفسطة . فعنده أن البشرية الابتدائية تتخذ عن الكون رأياً دينياً كل الديني يندغم فيه الكون بالرهط الاجتماعي ويتصور بصورته . ولئن استطاع منطقنا وعلمنا أن ينسلخا بالتدريج عن مثل هذه المنظومة من التصورات ، فذلك بأن بين الكون والمجتمع مشكلة رئيسية يستقيم معها للبدائي أن يتصور الأول على شاكلة الثاني . يقول : « إن ميدان الأمور الاجتماعية ميدان طبيعي لا يختلف عن الميادين الأخرى إلا بازدياد تعقيده » و « من المستحيل على الطبيعة ، في أخص خصائصها ، أن تختلف هنا وهناك عن نفسها » . فدوركايم يعتبر أنه ، على هذا النحو ، أقام الدليل على الاتصال المؤدى من الديانة إلى المنطق وإلى العلم ، وأنه برهن على أن « التفكير العلمي ليس إلا أكمل أشكال التفكير الديني » . لا جرم أن المجتمعات حقيقة ، وأنها بهذا الاعتبار طبيعية تشكل جزءاً من الكون . ما من أحد يفكر بإنكار هذا . ولكن لئن صح ذلك ، فما المجتمعات بعوالم مصغرة (microcosmes) . وقد غدونا لا نصدق بأن

فى وسع الأجزاء أن تعيد إحداث الكل وتعيد تمثيله فى تفاصيله . فليست المجتمعات هى الكون مطلقا . ولو فرض أنها هى الكون ، لوجب أيضاً أن نتصور المجتمعات تصوراً تاماً من كل وجوهه حتى يكون فى مكتتنا إقامة رأى صحيح عن العالم . والواقع أنا ، فى نظرياتنا الاجتماعية ، مدركون للفكرة التى صنعناها لأنفسنا عن المجتمعات المعاصرة ، أما إدراك تلك المجتمعات أنفسهم فهيات أن يكون حاصلنا . وكذلك فيما يمس المجتمعات البدائية ، لا شك أن الطوطمية تطالعنا بما اتخذته البدائيون لأنفسهم عنهن من فكرة ، ولا شك بأن ليس فى هذه الطوطمية من عنصر وهمى إذا نظر إليها فى القلوب اللائى هى عقيدتهن الجماعية . ولكن لئن كانت الطوطمية هى النحو الذى بحسبه تصاغ فى المشاعر طبيعة المجتمعات البدائية ، فليست إلا التعبير الصوفى والأسطورى عنهن ، وهو تعبير تنقص درجة اقترابه من الحقيقة على قدر ما تزداد صوفيته وأسطوريته . إنه لمن الغريب حقاً بعد أن حرم علينا الحكم على المجتمعات من وراء الأفكار التى نحملها عنها أن ندعى إلى الاستمساك حرفياً بالنحو الجماعى الذى بحسبه يتصور البدائيون الرهوط التى ينتسبون إليها . هناك مجال للتفكير ، على العكس ، بأن المبدأ الطوطمى هو ترجمة للواقع الاجتماعى أشد قصوراً من مبادئ الحق الطبيعى أو الحق التاريخى أو المادية الاقتصادية . وكيف ، إذا عم على الكون تصور غير مضبوط عن المجتمع ، يستطيع هذا التصور أن يؤدى (بنمو مضمونه الوهمى موضوعياً) إلى توفير معرفة لنا مضبوطة عن العالم قادرة على توجيه عملنا توجيهاً مجدياً وعلى الإحاطة بالأشياء إحاطة حقيقية ؟ إنه مهما بلغ من اضطراب المجتمعات اضطراباً حيوياً إلى سوابق الأحكام الجماعية اللائى يوطدن لتلك المجتمعات فى الأذهان ، فذلك لا يغير شيئاً فى كونهن سوابق أحكام غير نافعة بل ضارة فى فهم الكون الذى هو غير محتاج لهن أصلاً فى حدوثه . ولعله ما كان للعلم ولا وجب له أن يتشكل إلا بتخلصه تدريجاً منهن فى حذر متفاوت فى السذاجة أو الرياء ، لا بتقليله خطوهن والانسحاب على ذيلهن .

إن التسليم مع دوركايم بأن ديانة البدائيين هى أصل العلم يترتب عليه أن هناك اتصالاً من مدلول « المانا » إلى مبدأ النسبية . ومقالة تؤدى — بعد تجريدها من الصيغ العامة — إلى مثل هذا التوكيد العجيب ربما

احتاجت في توطدها وثبوتها إلى شيء آخر غير تلك النظرات الواسعة التي ينسى علماء الاجتماع فيها أنهم ليسوا بفيزيائيين ولا كيميائيين . إن كلا من عربة السفر القديمة (diligence) وسكة الحديد من وسائل النقل ؛ ولكن أوائل « الماكينات النارية » لم تستمد من « الديليجانس » سوى تفاصيل ثانوية ، كبعد العجلتين بعضهما عن بعض مثلاً ؛ ومن البحر الحيواني إلى استعمال البخار لا وجود لأي اتصال . هكذا الشأن في الديانة الطوطمية وفيزياء أينشتاين (Einstein) فإن كلا منهما تأويل للكون . ومع هذا يظهر أنه قد قامت خلال فترة ما بينهما ثورة أساسية في الفكر البشرى لا تجيز تحويل الاتصال التاريخي إلى اتصال منطقي وتوليدى .

من جهة ثانية ، يجدر بنا أن ننوه بأن دور كايم — سعيًا وراء جعل العلم ابنًا للدين — أغفل عن دراية وعمد جانباً من الفاعلية الذهنية لدى البدائيين . وهو جانب لا مراء في كونه أساسياً بالنسبة إليهم لأنه ضرورى لهم ضرورة حيوية . وكما يلاحظه على أثر سبنسر وجيلين (Gillen) ، « حياة المجتمعات الأسترالية تمر على التناوب بطورين مختلفين : فحينما ترى الساكنين موزعين زرافات تفرغ كل واحدة منها إلى مشاغلها مستقلة عن غيرها ؛ فتعيش كل أسرة لحال بالها^(١) على الطرد وصيد الماء والتماس ما لا يستغنى عنه من الرزق بكل ما في يدها من وسيلة . وتارة ترى السكان ، على العكس ، مزدحمين متكاثفين في نقاط معينة خلال زمن يتراوح بين بضعة الأيام والأشهر . وأوان هذا الازدحام في الحين الذى تدعى فيه العشيرة أو فخذ منها إلى جلسات دورية وتقام لهذه المناسبة مراسم دينية ، أو في الحين الذى تقام فيه الاحتفالات المعروفة في اصطلاح علماء الأقوام بالكوروبورى (corrobory) . نعم إن دوركايم يضيف — ولعل ذلك لتبرير موقفه في ذلك الإغفال — ان المشاغل التى تملأ أول هذين الطورين ليست ذات طبيعة « توقظ من حاد الأهواء » ، الأمر الذى يدل على أنه لم يكن من غواة قنص البر والبحر ، وأن القلب البشرى ، على ما به . ما يزال فيه شيء خالد : فيوم يقضيه العامل

(١) تركيب استعمل قديماً في مثل ما نستعمله اليوم . قال سحيم :

فإن تقبل بالود أقبل بمثله وإن تدبرى أذهب إلى حال باليا

(راجع ذيل الصفحة ٨٨ في الجزء الرابع من عيون الأخبار طبعة دار الكتب المصرية) .

من عمال زماننا في معمله ليس فيه من الاستهواء بقدر ما في اجتماع انتخابي أو أمسية في السينما (وهي كوروبوريات العصر الحديث). ولكن هذا لا يمنع أن الآونة العملية والاقتصادية موحدة في الحياة الأسترالية إلى جانب حياة العبادة. فلماذا اختص دوركايم الواحدة بشرف التأثير في نمو الذكاء البشري ولم يتساءل أليس للأخرى نصيب في الموضوع؟ إن الحرائة والطرد وصيد الماء لى بعد، أفعال تصل المرء بالواقع وفي وسعها بعث التطلع إلى معرفة ذلك الواقع وإتاحة هذه المعرفة.

إن الموقف الذي اتخذه ليثي برول (Lévy-Bühl) في كتبه الأساسية عن الذهنية البدائية أكثر إرضاءاً لنا في هذا الصدد. فهما بالغت النتائج التي انتهى إليها في حظه على الإيمان بفائدتها ومدادها، لم يستنكف عن الاعتراف بأنها محتاجة إلى أن تتجاوز ويزاد في ضبطها، وأن أبحاثه لا تستنفد الموضوع بل تشكل «مدخلاً عاماً» لدراسته. وبوجه خاص، لئن رضى على مضض بأن يطرح من بحثه صيغة أساسية من صيغ النشاط البشري وهي الفاعلية النفسية المحركة وماتقدمه الصناعات البدائية من مظاهر، معقدة مذ كانت، فذلك أنه أثر «حسن الضم على كثرة العناق^(١)»، ولكنه لم يتجاهل — كما فعل دوركايم — أهمية ما اضطر مؤقتاً إلى إهماله، فقال: «يجب... أن أعترف بأن هذا المدخل العام ناقص. فهو لم ينظر إلى النشاط الذهني في المجتمعات البدائية إلا خلال مظهره الصوفي. وهو قد ترك جانباً كل ما يمس الفنون الصناعية (techniques) أى لم يعرض لمظهر آخر من هذا النشاط له أهميته الرئيسية. لقد صرفت عنه النظر مؤقتاً تدفعني إلى ما فعلت ضرورات المنهج. ولكني أعلم ما فعلت، وأعلم أن تحليل ضروب التكنيك من الأمور التي لا يستغنى عنها في دراسة تشمل جملة العقلية البدائية». إن هذا التحليل هو من الوجوب لمثل هذه الدراسة بحيث أنه مدعو، لا لتكميل أوائل نتائجها، بل لتصحيح هذه النتائج. يقول: «كلما عرفنا كيف نمت ضروب التكنيك في مختلف المجتمعات جاز أن يتبهاً لنا تصحيح ما اصططنعناه لأنفسنا من فكرة عن العقلية الابتدائية». فكأن من الضروري جداً — لكي نتوصل إلى معرفة تامة بالموالبشري —

(١) في المتن الأصل ما يشبه تضمين المثل الفرنسي: Qui trop embrasse, mal étirent.

أن ننظر بعين الاعتبار إلى طورى الحياة الأسترالية الاثنتين و ، على الأعم ، إلى المحيطين المادى والاجتماعى اللذين يعيش فيهما الإنسان واللذين تلجئهم اعتبارات مختلفة إلى أن يعيش فيهما واللذين يترتب عليه أن يتلاءم معهما تحت طائلة التهلكة المادية والمعنوية . وتبعاً لما تقدم ، يبدو أنه من الضروري جداً أن يجعل ، فى ولادة العلم والذكاء ، محل للفاعلية النفسية المحركة ولضروب التكنيك ، إلى جانب الديانة والمجتمع . وهذا ما أثبتته بيرون (Piéron) بوضوح لدى المناقشة الدائرة فى الجمعية الفرنسية الفلسفية حول الذهنية البدائية إذ قال : « أتساءل أليس هنالك مجال لأن نتبين فى الحوادث المتصلة بالذهنية البدائية نوعاً من الثنائية . إذ ما دامت المجتمعات الإنسانية قد خلدت ، فهذا مقتضى أمرين : أولاً ، أن حياة المجتمعات إنما جاز وجودها بفضل شىء من التوازن حصل فى سلوك أفراد تلك المجتمعات بعضهم تلقاء بعض ، وحال دون انحلال الرهوط ؛ وثانياً ، أن حياة الناس الذين هم أعضاء فى تلك الرهوط إنما جاز وجودها بفضل ما فيهم من استعداد للكفاح الظافر فى وجه المحيط . فى العلاقات الجماعية ، تكون الذهنية الصوفية أساسية فى الإبقاء على التوازن ومثلة ما هو اجتماعى من قبل نوعه ؛ وتكون ضرورات العيش محافظات — ولا سيما فى ضروب النشاط التكنيكي — على قابلية انصياح الحوادث للتجربة (تلك القابلية التى لا يحد منها نمو الذهنية الاجتماعية إلا بقدر لا يضير الحياة ، إلى اليوم الذى تأتى مدنيات البحر المتوسط فتعطى الأولوية للفكر التجريبي) .

ومن المعروف أن برجسن أشار بقوة وإبتكار خلال صفحات شهيرة حق الشهرة إلى علاقات الذكاء بالتكنيك ، فمن قوله : « لو استطعنا أن ننسلك من كل كبرياء ، ولو اقتصرنا ، فى تعريف نوعنا ، على ما يقدمه لنا التاريخ وما قبل التاريخ من خاصة ماثرة للإنسان والذكاء ، فلربما لم نقل الإنسان العارف (Homo Sapiens) بل الإنسان الصانع (Homo Faber) وخلاصة الكلام ؛ إن الذكاء منظوراً له فيما يبدو أنه مسلكه الأصلى ، هو ملكة صنع الأشياء الاصطناعية ، ولا سيما الأدوات المفيدة فى صنع الأدوات ، وكذلك ملكة تغيير هذا الصنع تغييراً لا حد له . » ويؤيد نظريات هذا الفيلسوف تأييداً كلياً ملاحظات (جراح) من رجال الصنعة عرف وهو

يكتب تاريخ فنه كيف ينتفع بتجربته التكنيكية لكي يستخرج من تحريره التاريخي ما ينطوى عليه هذا التحرر من تعاليم . فيكفي أن تقرأ كتاب لوسين « تطور الجراحة »* لكي تقتنع بالأهمية العلمية للمبادعات الحسية المحركة ، تلك المبادعات التي هي أثر للاستعدادات النوعية البالغة قمته عند بعض الممتازين . جاء في هذا الكتاب أن « العبقريّة المبدعة الحقّة في العلوم التجريبية » لا تكون من دون « حذق طبيعي » ولا من دون « استعداد فطري للاختراع الميكانيكي » يشهد له « مثلاً ، پاپن (Papin) ، وفولتا (Volta) وأمپير (Ampère) وفارادي (Faraday) » . إن عالم المخبر لا يشغل بدماعه فحسب ، بل بيديه أيضاً . ويداه اللتان — مثل دماغه — لا بد منهما لتقدم المعرفة ، تقومان بالتشبت والمبادعة كيدى البدائي ، وتدينان بمقدرتهما للاستعدادات العضوية السابقة أكثر مما تدينان بها لما تعانيانه من فنٍ حقّ الجماعة أن تدعى المساهمة في تكوينه . وسواء تعلق الأمر بالتحرّيات التجريبية أو بالفنون الصناعية البدائية ، فإن المبادعة الحسية المحركة خالية عن كل أمر سيكوسوسيولوجي ؛ إنما هي حادثة سيكوفيزيولوجية ، من غير الحكمة إهمالها . على أن علاقة التبعية المتبادلة بين هذه المبادعة في الناحيتين وبين المعرفة الاختيارية ثم العلمية ، أصبحت تبدو أكثر بداهة ولزوماً .

إذن ، فكأنه لا يجوز لنا ، قبل حصول معلومات جديدة ، أن نسلم مع دوركايم أن العلم ابن الدين ، وأن نرد ، تبعاً لهذا ، إلى التأثيرات والتصورات الجماعية كل ما هو ، في حياتنا الذهنية ، منبعث عن الذكاء وعن النشاط الفكري . فإنه ليس في يدنا معيار يتيح لنا أن نميز سلفاً بين ما هو من أصل جماعي وما هو من أصل نوعي أو فردي . وبصورة أخص ، لنا أن نفكر بأن هناك شكلاً من الذكاء (هو الذكاء الحسي المحرك) مشتركاً بين كل الناس من جهة اشتراكهم في النوعية البشرية ، مهما كانت الرهوط التي ينتسبون إليها . ومن وجه آخر ، يتفاوت هذا الذكاء تفاوتاً ظاهراً بحسب استعدادات الأفراد التشريحية الفيزيولوجية . وهذه الاستعدادات التشريحية الفيزيولوجية ليست شرط المهارة اليدوية فحسب بل هي أيضاً شرط المهارة الذهنية . ولا يجب أن يغض من قدر هذه المهارة

* Lecène : L'Evolution de la Chirurgie.

كونها تمارس في بيئة اجتماعية وبوسائل طبعها المجتمع بطابعه إن قليلاً أو كثيراً .
ولإذن ، فلئن كان من حق علم النفس الجماعي أن يحل بأرض السيكلوجيا العامة ، فما يسوغ له أن يفكر في إخراجها من ديارها ، دون شكل آخر من أشكال الادعاء ، ولو باتخاذ قرار من حيث المبدأ . إن من الواجب عليه أن يعني ، في صدد كل موقف مشخص وكل حالة وكل عمل وكل وظيفة ذهنية ، بأن يحدد تحديداً مضبوطاً ما هو فيهن راجع إلى الفرد وما هو فيهن راجع إلى الجماعة ، على نحو يؤدي إلى رسم حد واضح . ولا يكفي في رسمه أن نعرفه تعريفاً قليلاً بقولنا الساذج : إنه موضع الفصل بين الحساسية الحيوانية والذكاء ! .

لهذا سنحاول ، ونحن نبحث الآن في بعض القضايا التي تطرحها الحياة الذهنية ، أن نبين استحالة الزعم بإمكان حلها حلاً مستكملاً دون إدخال التأثير الاجتماعية التي يتلقاها الفرد ، و — تبعاً لهذا — دون اللجوء إلى علم النفس الجماعي على نحو ما عرفناه . ذلك من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، سوف نبين كيف ينبغي لهذه القضايا أن تتفرق ، في كل حالة جزئية ، فتتوزعها فروع علم النفس المختلفة .

القسم الثاني

نصيب الحياة الذهنية من العنصر الجماعي

الباب الأول

الإدراك

ربما كان الإحساس الخالص لدى الراشد أقرب إلى أن يكون أمراً افتراضياً ، أو استثنائياً على الأقل ، منه إلى كونه أمراً واقعياً . ولكن بين هذا الإحساس الخالص وبين التأويل المعقد للمسلّمات الحسية (ذلك التأويل الذى يتدخل فيه الحكم والمحكمة تدخلا ظاهراً) يكاد يعسر تعيين نطاق مضبوط للإدراك . حتى إن كلاباريد (Claparède) على حق فى قوله « إن المرء ليجهل إلى أى مدى يتناول هذا اللفظ » . ونحن نهى أنفسنا بأننا سنكتفى ها هنا بالاتفاق على بضع نقاط تنفعنا فيما نحن بسبيله .

أولاً : حينما نقول أدركنا شيئاً يتحرك ، أدركنا كائناً حياً ، أدركنا رجلاً ، أدركنا أخاً لنا ، فها هنا عمليات ذهنية أربع متزايدة فى التعقيد ولا شك ، ولكننا ننظر إليها باعتبار واحد وهو كونها جميعاً إدراكات . فاللجوء إلى تصنيف الإدراكات تصنيفاً منطقياً أمر يرضى بادى الرأى ، فتقسم الإدراكات - إدراكات للأصناف ، وإدراكات للأجناس ، وإدراكات للأنواع ، وإدراكات للأفراد . ويصبح من المغرى قبول الرأى الذى قرره بينه (Binet) من أن هذا النسق المنطقى يطابق نسقاً توليدياً ، وأن الإدراك يجرى على مراحل فيمضى من غير المحدد إلى المحدد ، وأن « بداية أمر الإدراك الفردى إنما هى كونه إدراكاً جنسياً ، ثم لا يصل إلى ختام أمره إلا على درجات ، ووفق تقدم مطرد » . غير أننا لو نظرنا نظرة وافية ، لتبين لنا أننا قلما نعى هذا التقدم وعياً شاعراً . ونحن ، على وجه العموم ، إنما نبليغ كل مرحلة من هذه المراحل مباشرة وبوثبة واحدة . فإدراك الفردى يتم بمثل السرعة التى يتم بها إدراك النوعى . وكل فعل إدراك (مهما علت درجة تعقيده وأيا بلغ فى التعيين) تبدو عليه دائماً الوحدة ذاتها . قد يجوز أن يكون

لكل نمط من أنماط الإدراك المختلفة ميكانيكيات خاصة متميزة ؛ ولكن من الوجهة النفسانية ، إدراكنا للفرد لا يقتضى وجود إدراكات أقل تحديداً (ولو في ساحة اللاشعور) بحيث يكون ذلك الإدراك الفردى تصفية لها. فإذا كنت أستطيع أن أستنتج من كونى مدركاً لأخى أننى من باب أولى أدرك إنساناً ، فإنه لا يترتب على استنتاجى أن إدراك النوع هذا هو جزء ذهنى من إدراكى للفرد . يؤخذ مما تقدم أن تفريق دراسة الإدراك على فروع علم النفس يجب أن يستند إلى مبرر آخر مما سوى التحليلات الظنية .

ثانياً : لا ريب فى أن إدراكاتنا الحاضرة تابعة لتجاربنا الماضية . فكل إدراك تداخله ذكريات . ومهما تناقش علماء النفس فى الهيئة التى يتم على نحوها تدخل الذاكرة فى الإدراك ، فإنهم بمقابل ذلك متفقون جميعاً (من فلاسفة النداعى إلى برجسن) على التصريح بأهمية هذا التدخل وضرورته اللتين يظهر أثرهما حتى على مفردات اللغة . فنحن (الفرنسيين) نستعمل فعل « reconnaître » (ومعناه معاودة المعرفة) فى معرض عرفان شخص أو اكتشاف أرض على السواء ، مع أننا فى الحالة الأولى تجاه عملية انطباق إدراك حاضر على إدراك من الإدراكات الماضية ؛ على حين أن الإدراك فى الحالة الثانية مجرد تعرف لأول مرة لا عرفان جديد أو معاودة معرفة ، مما يدل على أن الإدراك هو دائماً عملية إسباغ هوية (percevoir c'est identifier) غير أن إسباغ الهوية هنا واقع على مجهول . فإذا ثبت ، كما سنرى بعد ، أن ذكرياتنا متأثرة أبعد تأثر بجملة وافرة من التصورات الجماعية ، جاز أن نقدر أن هذه التصورات الجماعية ذات تأثير أيضاً فى إدراكاتنا بما هى مؤثرة فى الذكريات .

ثالثاً وأخيراً : إن إدراكاتنا صحيحة عملياً فى حق الجميع ، لأنها مستندة إلى أشياء تصل إليها تجربة كافة الناس على السواء . وإلى جانب ذلك ، إن إدراكاتنا هى أكثر حالاتنا الذهنية قابلية للإيصال والنقل ، إن بالإشارة أو بالكلام . ونحن نعلم أن اللغة آتية إلينا من الجماعة التى نتسب إليها وأن من الأفكار المألوفة — منذ أن أفاض برجسن فى هذا الموضوع — أمر الارتباط الوثيق بين المجال العقلى الذى تدور فى نطاقه إدراكاتنا ، أى بين اللغة التى تعرب عن هذه الإدراكات وبين المجتمع الذى يراقب موافقتها

لمواضعاته ويشجب ضلالها عن النهج الذى رسمه لها . فإذاً يحتمل جداً ،
والحالة هذه ، أن يكون للمعنى نصيب من الصفة الجماعية التى نعرفها للإشارة
الدالة عليه .

ولأجل أن نستطيع الآن أن نجرى فى مجموعة إدراكاتنا المعقدة التفريق
والتمييز الضرورين ، ونحدد فيها النصيب الذى يعود إلى عمل الجماعة ، لا بد
لنا من معونة علم النفس المرضى الذى لا شك فى أن موضوعيته تجعل له
قيمة ثمينة . فعلم النفس المرضى يدعونا لأن نفرق بين أنماط ثلاثة من
الإدراك سندقق فى الصفات الخاصة بكل منها الواحد تلو الآخر . فهناك
إدراك مفرد للكوائن المجسدة من أشخاص وأشياء ، إدراك حسى للشكل
وللجسمية ، ثم إدراك جنسى يمكن أن يقال عنه أيضاً إنه عقلى .

فأما الإدراك المفرد للكوائن المجسدة من أشخاص وأشياء فيكون حيث
يحمل إلينا إدراكنا معرفة الشيء فى ذاته متميزاً من أمثاله المشتركة فى
جنس واحد ، لا معرفة الجنس التابع له ذلك الشيء . فمثلاً ، نحن لا ندرك
رجلاً ولا امرأة ولا كلباً ولا مظلة ، وإنما ندرك فلاناً أو فلانة أو كلبنا
أو مظلتنا . فنحن بهذا الاعتبار لا ندرك إلا الكوائن أو الأشياء التى سبق
لنا إدراكها مرة أو غير مرة والتى أتاحت لنا تجربتنا الشخصية أن نحفظ
خصوصياتها . فهذه الإدراكات تختلف اختلافاً عظيماً من امرىء إلى آخر
بحسب الظرف والمحيط والملابس . فنحن جميعاً لا نعرف ذات الأشخاص
وليس لنا عين التاريخ ، وإنما نستطيع فردياً عرفان خصائص الأشخاص
والأشياء أو نعجز عن ذلك العرفان ، تبعاً للصلة التى تربط هؤلاء بتاريخنا
الماضى . فمن حيث أن أمثال تلك الإدراكات مختلفة لدى من يعينهم
أمرها باختلاف ظروف تاريخ كل منهم ، يجدر أن يقال فيها إنها شخصية
أو تاريخية .

إن الخلل العقلى المعروف باسم النسيان المتأخر المستمر فى التثبيت
والحفظ الذى يشاهد خاصة فى أحوال التسمم ، وفى دُهان كورسكوف
psychoses traumatiques وفى أمراض الانقلاب الشيخوخى والخرف séniles
involution et démence فى الوسواس الناشئة عن صدمات psychoses

وصفناه مستقل بنفسه تمام الاستقلال ؛ لأنه قد يعرض له عارض فيتلاشى من دون غيره . وإن المرضى المصابين بهذا الشكل من أشكال فقدان الذاكرة (الذى روى عنه دوبره عياناً قيمياً *) ليسوا بالضرورة من أرباب التشوشات العقلية المحضة ، لأن ملكتى الحكم والنقد الذاتى سليمتان لديهم ، وكثيراً ما يشعرون بحالتهم . ولطالما أعادت على مسمعنا مريضة مقيمة فى مصحح ستيفانسفيلد (Stéphansfeld) أثناء معاينتنا لها مع الدكتور كوربون (Courbon) :

« إنكم لتعلمون حق العلم أنى غدوت لا أذكر شيئاً أبداً » . ومهما يكن من أمر فإن ما يعيننا من أمر هؤلاء المرضى أنهم مع كونهم قادرين على معرفة عناصر إدراكاتهم عاجزون عن أن يجعلوا لهذه العناصر فردية . فهم يعلمون أنهم فى مستشفى ، ولكنهم بين يوم ويوم ومن لحظة إلى لحظة عاجزون عن أن يعرفوا أنهم فى المستشفى عينه ؛ وهم يعلمون أنهم فى غرفة وأنهم إلى جانب سرير ، ولكنهم لا يستطيعون أن يقولوا إن هذه الغرفة غرفتهم أو إن ذلك السرير سريرهم ؛ وهم يعلمون أنهم يرتدون ملابس ، ولكنهم يجهلون أن هذه الملابس لهم ؛ وهم يعلمون أنهم يتحدثون إلى طبيب ولكن هذا الطبيب — مهما تردد وتكرر لقاءهم له — يظل غريباً عنهم وجديداً بالنسبة إليهم ؛ وهم يعيشون فى مسكن ويعلمون أن المسكن يتألف من بهو وغرفة طعام وحجرات للنوم ومطبخ وربما علموا ما لا بد من وجوده فى كل بيت من هذه البيوت ، ولكنهم كلما دخلوا المنزل خيل إليهم أنهم داخلوه أول مرة . والخلاصة أن هؤلاء المرضى أصبحوا لا يدركون من الأشخاص والأشياء التى تقع تحت حواسهم إلا صفاتها الجنسية .

فالمستوصف (la clinique) إذن يميز لنا أن نغزل فى داخل فاعلية الإدراك ضرباً متميزاً من غيره يعرف بالإدراك الشخصى أو التاريخى . ومن البديهي أن هذا الضرب خاص بكل إنسان من حيث كونه إنساناً ، لأن الناس الأسوياء يتمتعون جميعاً بالذاكرة ، فلكل منهم إذن ماض ، من الوجهة السيكلولوجية . ولكن هذا الضرب من الإدراك فردى ، لأن لكل إنسان ماضياً خاصاً ، وبالتالي ذاكرة خاصة .

والنتيجة التى تنجم عما تقدم هى أن الإدراك الشخصى أو التاريخى

* Dupré, in Revue Neurologique. 15 mai 1903.

ربما احتاج في ممارسة فاعليته إلى معونة المجتمع ، كما استدلنا عليه دراستنا للذاكرة ، ولكن وجود ذلك الإدراك غير متوقف على تلك المعونة . فلذلك لا يدخل في حظيرة علم النفس الجماعى وإنما يرجع ، قبل كل شيء ، إلى السيكلولوجيا الفرعية من حيث كونها فردية تختلف باختلاف الأفراد .

وأما الإدراك الحسى المحض للجسمية والصورة ، فذلك الذى نفيد منه معرفة مقومات الأجسام المادية ووزنها وأبعادها والنطاق المصدق بها وموضع كل منها نسبة إلى غيره فى المكان . وإنما استحق هذا الإدراك صفة « الحسى » لأنه قابع — كما نرى — فى مستوى المحسوس أو الحدس المكافى . وهذا ما يعرف عند فرنيك (Wernicke) بإسباغ الهوية الأول (identification primaire) أى أنه لدى حصول الانطباعات — ولا سيما البصرية أو اللمسية أو السمعية — يشعر المرء شعوراً واضحاً بمجموع الأوصاف المحسوسة التى يستلزم حضور تلك الانطباعات وجودها فى الشيء الصادرة عنه . على أنه من الشاذ النادر أن يقنع الإنسان بهذا الإدراك الحسى للمقومات وللأشكال . والواقع أن إدراكاتنا تستحيل دائماً إلى ما يسميه فرنيك إسباغ الهوية الثانى ، أى إلى إدراكات تقوم على معرفة الجنس (identifications génériques) فنحن إنما ندرك فى الوهلة الأولى مفتاحاً أو سكيناً أو اسفنجية ونكون مستعدين رأساً ، حينما تقع تحت يدنا أو عيننا ، إلى دعوتها بأسمائها ، ولا نعرف — بصورة منهجية — إلى شكلها وقوامها إلا بعد أن نتبين ما هى . ولربما استطعنا ، كما سنرى ، معرفة ما هى دون أن يكون لنا غير معرفة جزئية بشكلها وصورتها .

هنا أيضاً ، الذى يتيح لنا الجزم باستقلال كل من هذين الضربين من إسباغ الهوية الأول والثانى إنما هو علم النفس المرضى . ففى حالة « انعدام الرمزية البصرية » (Asymbolie visuelle) وفى حالة « انعدام الرمزية السمعية » ، تفقد الصور الملونة أو الأصوات لدى المريض المعانى التى ترمز إليها بالنسبة إلينا . فهو مبصر ، وهو سميع ؛ ولكنه غدا لا يعاود عرفان ما يبصر ولا ما يسمع . فقد أصبح — كما يقال — مصاباً بالعمى أو الصمم النفسانيين . إنه يدرك أوصافاً حسية ، وإنه لقادر على إحلالها محلها من المكان وعلى نظمها على هيئة تصورات حسية للشكل والقوام والبعد ؛ ولكن هذه التصورات أضحت لا تعنى شيئاً بالنسبة إليه لأنه فقد العرفان وأضاع

ملكة إدراك الأشياء التي تطابق تلك التصورات ، فهو لا يطبق لها تسمية ولا يدري لها استعمالاً . فإسباغ الهوية الثاني قد تلاشى إذن ، ولم يبق إلا إسباغ الهوية الأول . ثم إن اختلالات اللمس . حينما تزداد وتشعب ، أكبر دلالة على ما نحن بصددده : فإلى جانب المرضى المصابين بحالة « انعدام الرمزية المسمية » أى الذين يعجزون (عجز العميان والصم النفسانيين) عن إدراك ما سوى الأشكال ، نجد هنا مرضى مصابين بما يسمى « انعدام معرفة الأشكال » (astéréognosie) أى أنهم أمسوا عاجزين عن إدراك مجرد الأشكال ، مع أنهم لا يزالون يتبينون الأشياء فى بعض الأحيان . أو كما يقول بيرون (Piéron) : « فى بعض الأحوال يلاحظ أن بعض المرضى يدركون الصورة ويصفونها إدراكاً ووصفاً صحيحين ، مع أنهم لا يفقهون الشيء الذى يتكلمون عن صورته ، ولا يجدون له اسماً ، ولا يدلون بإشارة أو باستعمال صالح على معناه وعلى منفعته . وفى بعض الأحوال الأخرى على العكس ، يكون عند المريض إلى جانب فساد إدراك الأشكال ، مقدرة على الإشارة إلى الشيء المستعمل ، ومهارة فى حزره وسلامته فى التصرف به . »

يضاف إلى هذا أننا لو اقتصرنا على الملاحظة الشائعة ، لتبين لنا أن إدراك « ماكنة » نعلم أليتها واستعمالها يختلف عن إدراك « ماكنة » نجهل كيفية سيرها ووجه الانتفاع بها . فالإدراك الأول ينطوى على نسق ومعنى لا وجود لها فى الإدراك الثانى . ذلك من جهة ؛ ومن جهة ثانية ، تطالعنا الأشياء التى نصنفها عفواً فى باب واحد ، بأشكال وأبعاد غير متجانسة ، فالشُّبُوط والقريش كلاهما من السمك ؛ و البلدوخ والسلاقي كلاهما من الكلاب ؛ والكوخ والقيلا كلاهما من المنازل . وكل ذلك يعنى أن إدراك الأشياء هو أمر مضاف زائد ، وهو مختلف عن إدراك الأشكال .

وباعتبار أن الإدراك الحسى المحض مشترك بين جميع الناس من حيث أنهم بشر — بقطع النظر عن الرهط الذى ينتسبون إليه — فإن له صفة نوعية ، ودراسته تعود إلى السيكونفزيولوجيا لا إلى علم النفس الجماعى .

إن التشوشات المرضية التى أتاحت لنا — كما رأينا — إثبات استقلال ذاتى لكل من الإدراك المفرد والإدراك الحسى المحض تبرهن فى ذات الوقت ،

على استقلال ذاتي للإدراك الجنسي أو لإسباغ الهوية الثاني الذي تكلم عنه فرنيس . فهذا الإدراك الجنسي يخصص للأشياء التي تقع تحت حواسنا الجنس الذي تنتسب إليه . ومهما يكن هذا الإدراك عفويا وآليا أو أوتوماتيكياً ، فإنه يفرض — على الرغم من هذا — تدخل شيء من الذكاء ، قبل ذلك على الأقل . لأنه لا يكتفى باختيار المسلمات الحسية ، بل يحمل لنا معها فهمها هذه المسلمات ، ويوفر لنا فقهاً لمعناها ، ويدمجها في إطار التجربة . ولكن هذا الدمج في تجربة ما ، هو في ذات الوقت دمج في نظام من المفاهيم . لأن وراء كل تجربة منظمة مجموعة من المفاهيم والأفكار تترجم عن نسقتها ووحدها . وكما سبقت لنا كتابته في موضع آخر ، « إن الشيء منذ أن يتناوله إدراك المرء ، يدعى باسم من الأسماء ؛ والاسم الذي يستدعيه هذا الإدراك له تأثير في الإدراك نفسه : ذلك بأنه يجذبه معه إلى هذا العالم من العلاقات المنطقية الذي هو عالم ألفاظنا . فالاسم الذي نطلقه على شيء من الأشياء يكاد يكون دائماً اسماً عاماً (كجبل أو جواد أو دار) . وهذا الاسم العام يؤكد أن الشيء المسمى يتمتع فوق صفاته الفردية بصفات أخرى تجعل له قرابة مع الأشياء المشتركة وإياه في النوع . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى يدل الاسم العام على أن الشيء ، إلى جانب مشاركته أضرابه في النوعية ، له محل معين في جملة التجربة وفي المدلولات التي تستمد منها هذه التجربة وحدتها . فالإدراك الجنسي الذي يجر مباشرة إلى تسمية الأشياء على هذا النحو له ، والحالة هذه ، صفة من الصفات العقلية « فوق الحسية » تؤيد وجودها مشاهدات أخرى .

إن أقل مسلم من المسلمات الحسية يكفي ، في الواقع ، لإثارة هذا الإدراك الجنسي . فنحن ، في ظلمة الليل وعينانا مغمضتان ، لا نحتاج لأكثر من لمس خاطف محدود حتى نعرف أننا بقرب كربي أو منضدة أو شيء من الأشياء المألوفة لدينا . إن إدراك الأشياء يبقى ثابتاً لا يتغير مهما اختلف الإحساس المثير : فإذا سمعنا ناقوساً أو رأيناه أو لمسناه تولد فينا موقف ذهني واحد هو الذي يجعلنا نعلم أي شيء هو تجاهنا . ثم إن حالة بعض العميان الصم البكم الذين تبين أنهم قابلون للتربية تدلنا على أن مجموع التجربة الحسية غير ضروري لإنضاج إدراك الجنس ، ولا لتوليد التصور الذهني ، ولا لعرفان

الأشياء . إذن فالشيء يتجاوز بما لا يقاس الإشارة ، وكل ما فى الإدراك
الجنسى من أمر يستعصى على التعليل بالمسلّمات الحسية وحدها يقتضيها
أن نلجأ إلى أفعال ذهنية أكثر تعقيداً .

زد على ذلك ما ذكرناه قبل من أن الكائن من الكوائن أو الشيء من
الأشياء ينطوى على أكثر من صفاته الحسية . فالكائن أو الشيء ، كما هو
قائم فى الصفات الحسية هو قائم أيضاً بل قائم أكثر فى الفاعليات التى يقوى
أو يجوز أن يبعثها فيها . وتلك الصفات توحى لنا بها تجارب حسية ، وليست
هذه الصفات هى فى ذاتها تجارب حسية ، بل هى انعكاسات لتلك التجارب
فى فاعليتنا العفوية أو التأملية ؛ ولهذا لا تكفى الحواس وحدها فى تحصيلها .
وأخيراً ، إدراك الجنس لا يكون ممكناً فى عامة الأحوال إلا بناء على قرينة
وعلى فهم تلك القرينة . فوجب — لكى يتحقق الإدراك تحقيقاً تاماً — أن
ندرك فى أية ظروف وقع الإدراك . وشأن الأشياء فى هذا شأن الكلمات . فنحن
لا نقرأ « علم » على وجه واحد فى التركيبين الآتين : « علم النفس »
و « قد علم » * . كذلك الحشبة الشاقولية ندرکہا بحسب ما يحيط بها على أنها
عمود للعبة التسلق ، أو صارى سفينة ، أو سارية للأسلاك البرقية . وفى كل
من الحالين ، القرينة هى التى تفرض علينا آتيا النحو الذى ننحوه فى قراءة
الكلمات أو فهم المسلّمات الحسية . وإنه لمن المستحيل أن يدرك المرء إدراكاً
سليماً أو أن يقرأ قراءة صحيحة من دون أن يفهم النص ، أو المشهد ، الواقع
تحت عينيه .

على هذا النحو ، يتخذ إدراك الجنس ذريعة من الحسيات ليتجاوز
عليها ، ويربط الشيء الذى هو موضوع لها بمجموع التجربة ، وليدخله
فى باب ما هو معلوم من قبل . هذه العملية ، بالنسبة إلينا ، طبيعية ومتواترة
ومألوفة لدرجة أنها تجعلنا لانعى حق الوعى ما توفر لنا من أمان ذهنى ؛ وعند
ما لا تؤدى هذه العملية إلى شيء ، عندئذ فقط ، يستولى علينا شعور بالحرج
والقلق ، ويدلنا هذا الشعور على أننا محتاجون لنجاح تلك العملية ، مفتقرون
إلى أن بداخلنا رضى صامت من جراء ذلك النجاح . يلاحظ جان ريشار بلوخ
(J.-R. Bloch) — ونحن الذين نشير إلى بيت القصيد فى كلامه — :

* فى الأصل : — “ces hommes excellent” — “cet homme excellent” : “excellent”

« أن صبيّاً وقف مشدوهاً تلقاء عجيبة من لازورد قائم . ها هو ذا يرسل بصبح
التعجب ، ودهشته تستصرخ الدنيا لنجدته . يمر رجل له دراية ، وييده صحيفة
يقرؤها . فيلقى نظرة خاطفة من جانب عينه ، ثم — بلهجة من سُرى عنه
بعد الروع — يقول : « مالك ؟ هوذا غير زيز ! » ؛ فبعد أن أرجع الإحساس
البكر إلى حظيرة التسمية ، وبعد أن أدخل في باب المرئى من قبل الحادث
الذى يجوز وقوعه ، اطمأن وانصرف . »

إذن فباختبار أن إدراك الجنس يهم الذكاء ، وليس منوطاً بفاعلية حسية
وحسب ، بل يفرض تدخل سلسلة من الأفاعيل غاية في التعقيد ، هناك
مجال للتساؤل : ألا تعود دراسته إلى حد ما ، للسيكولوجيا الجماعية ؟ وفي الواقع
ونفس الأمر ، أن هذا الضرب من الإدراك واقع تحت تأثير البيئة الاجتماعية ،
وكأنه في تقدم سيره تابع لتوجيهها ، مقيد بأمرها .

إن العالم الذى نعيش فيه ليس مؤلفاً من أشياء طبيعية فحسب . إنه
مؤلف أيضاً من أشياء صنعها الإنسان لاستعماله . وهذه الأشياء يزداد عددها
باتساع الصناعة . ومنذ أقدم الأزمنة ، إنما كانت صلة الوليد الصغير (بالعالم
الخارجي) عن طريق تلك الأشياء . والأمر أجدر بالألا يحتاج إلى دليل في
عصرنا هذا . فالعالم الطبيعي في أعين أطفالنا يتوارى أمام كمية الأشياء المصنوعة
التي تحيط مباشرة بهم . فكأنهم يمرنون بالأشياء المصنوعة على إدراك الأشياء
الطبيعية . ولقد يبدو أن معنى كثير من الأشياء المصنوعة إنما يتبادر إلى
الأذهان بتأثير شكلها : أليس الكرسي دعوة للجلوس ؟ أو ليست السكين
نداء للقطع ؟ إلا أن الواقع أن تأويل أكثر هذه الأشياء يتطلب درجة اجتماعية .
فنحن ، بفضل علامات فارقة متخذة في التزيين وفي التجهيز ، نعرف ونذكر
من النظرة الأولى أية حرفة أو تجارة تمارس في حوانيت الشوارع التي نمر بها . وهذه
العلامات الفارقة مختلفة على العموم من بلد إلى بلد ؛ بيد أنها جميعاً اصطلاحية
ورمزية . مثال ذلك في فرنسا ، شارات الكتاب العدل ، و « جزيرة » بائعي
التبغ ، ودست اللحية عند الحلاقين . ونحن حين نقول : هذه سبحة ، أو
هذا جهاز هاتف ، فإن قولنا يتجاوز مجرد مشاهدة الأشكال الملحوظة ،
 ويفرض معرفة بتكنيك الدين أو العلم ؛ معرفة إنما ندين بها لبيئتنا .

حتى إن إدراك المسافات وإدراك فواصل الزمن للذين يُظن أن لهم من

حيث طبيعتهما صلة ماسة بالحدس الحسى لا يستطيعان أن يصلا إلى شىء من الضبط إلا بفضل الانتفاع بمجاميع القياس التى تجهزنا بها الجماعة . فما من أحد منا يخترع الساعة ولا المتر اللذين يستخدمهما . وإن تقاديرنا للأبعاد وفواصل الزمان لتبين لنا جلياً مبلغ ما يفعله فينا سحر الوحدات المصطلح عايتها مع أبسط تقاسيمها الحسابية . لقد درس يركس وأوربان (Yerkes, Urban) على ٧٠٠ شخص تقدير فواصل الزمن . فطلبوا إليهم أن يقدرُوا بعضاً من الفواصل بالثوانى . وهذه الفواصل مدد من الفعلية ١٨ ، ٣٦ ، ٧٢ ، ١٠٨ ثانية ، والعلاقة العددية بينهن ظاهرة بيئة ، كما أنهن غير قابلات لأن يعبر عنهن بأرقام «مدورة» (مجردة عن الكسور) . فجاءت أغلبية الأجوبة بأعداد هى «أمثال» ٥ ، أى أن الرقم الذى تنتهى به هذه الأعداد هو ٥ أو ٥٠ أو ٥٠٠ . وبعد الصفر وال٥ ، كان الرقم الأخير الذى رجح إيرادُه هو ٨ أو ٢٠ . فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأشخاص كانوا ملزمين أن يصوغوا أجوبتهم بصيغة الكسور التامة للثوانى ، وجدنا أنفسنا أمام سلسلة من النوع الآتى $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{3}{4}$ ، ١ ، وهى السلسلة الدائعية الاستعمال . فتقديرات هؤلاء الأشخاص وقعت — كما يقول المؤلفان — تحت تأثير اهتمامهم بالوحدة الاصطلاحية ، التى هى الدقيقة . وكل جهد لتقدير الكمى ، تنشأ عنه أخطاء لصالح وحدة القياس المستعملة ولصالح كسورها البسيطة . وكلما طالت الفاصلة الزمنية ، تواتر (لدى الناس) اعتبارها مساوية للوحدة أو لكسر الوحدة البسيط . فتجارب مثل هذه تظهر لنا — بصورة تستلفت النظر — كيف يؤول الأمر بمدلولات ذوات أصل جماعى بالبداهة إلى أن تغشى على الواقع لدى الاستعمال ، وإلى أن تندس فى جوف إدراكنا إياه . إن الإنكليزى الذى يجرى حسابه بالأقدام ، والفرنسى الذى يعد بالأمتار لىستطيعان أن يكون لدهما عن مسافة ما إدراك حسى واحد ، ولكنه يستحيل عليهما أن يحصلوا على إدراك جنسى واحد عن تلك المسافة ، لأن الفرق الذى يبدو فى التعبير عما يشاهدانه يتغلغل إلى تلك المشاهدات على أى حال . من جهة ثانية كما رأينا ، كل إدراك لشيء فإنما هو عمليات تسمية لذلك الشيء ، وطى له — تبعاً لهذا — فى منظومة مرتبة من التصورات ، فى جملة محددة من المدلولات تتجلى من خلالها نظرة منسجمة عن العالم ،

وتجربة متماسكة إن قليلا أو كثيراً . فهذه النظرة ، وتلك التجربة ، وهاتيك المنظومات من التصورات والمدلولات لم يقيمن الأفراد ولا اخترعوهن من تلقاء فكرهم (فهم عاجزون عن هذا) وإنما الذى تولى ذلك الجماعات التى ينتسبون إليها . فمن هنا ، كان كل إدراك جنسى جماعيا بما هو جنسى .

وإنه لتزداد قناعتنا بما تقدم ، إذا لاحظنا أن مدلول الموضوع ومدلول الموضوعية يختلفان من عصر إلى عصر . فالشئ يعد أو لا يعد موضوعياً تبعاً لانطباقه أو عدم انطباقه على ما اعتمدته المدينيات ذات العلاقة من نظرة لديها إلى الواقع ، أو على الأصح من سبق النظرة إلى الواقع (وهو شأن يخلط من يعينهم الأمر بينه وبين الحقيقة الواقعة) ومن وجهة النظر هذه ، استطاع ليثى برول أن يقول إن البدائيين لا يدركون كما ندرك . والواقع أن موضوعية الأشياء ترجع لديهم إلى الخصائص الصوفية غير المحسوسة بقدر ما ترجع إلى الخصائص المادية فالمحسوسة (إن لم نقل : أكثر مما ترجع إليها) . وإنما يلحظ حضور تلك الأشياء الناجع ، بأمور غير الانطباعات الحسية . ولئن جاز أن يكون الحضور هو السبب فى حصول الانطباعات ، فليست الانطباعات مما لا يستغنى عنه فى إثبات الحضور . أما بالنسبة إلينا فعلى العكس ؛ العالم يزداد عراقة فى المادية ، وإنما نعرف فى الأشياء أمارة الموضوعية من صفاتها الطبيعية التى تجعلها فى متناول حواسنا .

إن البشرية ، بين البدائيين وبيننا ، مرت ولا شك بسلسلة تامة من النظرات الجماعية عن العالم . وفى هذه النظرات ، ما زال مفهوم الحقيقة الواقعة يتجرد بالتدرج من صفته الصوفية ويصطبغ بالصبغة الإيجابية ، وما زالت الإدراكات الجنسية تختلف بصورة موازية . فثلاً ، فى العصر الوسيط ، يبدو أن القوى الصوفية المنبئة (على نحو ما يؤمن به البدائيون) ما انفكت نافذة إلى أقطار الكون ، وإن كانت محتشدة فى أشخاص الإله ، والعذراء ، وولدهما ، وكبار الملائكة ، والقديسين . والعالم ، فى ذلك الحين ، عامر بفاعلية صوفية عجائبية من الممكن إيجاد أسماء ووجوه لمظاهرها . هذا هو السر فى أن جان دارك (Jeanne d'Arc) — وكلها حس ، وسلامة حس — رأت ملائكة وقديسين وكلمتهم . لقد كانت رؤيتهم وتكليمهم عندها أمراً طبيعياً مثل رؤية أيها وتكليمه . فهم حاضرون حضور أيها

في العالم الذي آمنت به هي ومعاصروها . ولئن أكد بعض هؤلاء المعاصرين أنها كانت ألعبوبة في يد إبليس ، فما من أحد منهم أنكر أنها رأت وسمعت . ولا يجوز في هذا الموضوع أن نتحدث عن هذيانات ووساوس ؛ ففي ذلك تناس لموافقة الناس لها ؛ وفي ذلك جهل بالصفة الصوفية التي احتفظ بها الواقع أثناء عهد طويل وسأيره في الاحتفاظ بها الإدراك المطابق له ، والتي يجوز ألا يكونا قد فقداها أصلاً ؛ وفي ذلك أخيراً تجاهل لكون إدراكاتنا الجنسية ليست مصنوعة من محمولات الإحساسات فحسب ، بل أيضاً (وربما لا سيما) مما فرضته عليها التصورات الجماعية .

يؤخذ من هذا أن جزءاً (ينبغي زيادة الضبط في تحديده) من الإدراك الجنسي هو من صنع الرهط لا من صنع النوع أو الفرد . فدراسته ترجع إذن إلى علم النفس الجماعي ، على أن نتائج هذه الدراسة قد تكون مدعوة إلى أن يتركس صداها ، من جهة ، على سيكولوجية الإدراك الحسي المحض وعلى « إسباغ الهوية الأول » ، لأن مدلول المكان المتجانس الذي هو مدلول فكري كل الفكري قد نفذ نفوذاً عميقاً إلى حدسنا عن المدى المحسوس ؛ ومن جهة أخرى ، على سيكولوجية الإدراك الشخصي والتاريخي ، لأنه لئن لم يحصل هذا الإدراك على فترتين ، ولئن كنا لا نشرع بإدراك السكين قبل إدراك سكينتنا ، فإن الفكرة التي لدينا عن سكينتنا منوطة بما لدينا من فكرة عن السكين على وجه العموم ؛ وتبعاً لهذا ، إدراكنا لسكينتنا قد يكون مرده إلى صفات (ينبغي أن تحدد) من إدراكنا للسكين على وجه العموم .

والخلاصة : إن سيكولوجية الإدراك ، لأجل أن تكون كاملة لا بد لها من التوزع أقساماً ثلاثة : السيكولوجيا النوعية ، السيكولوجيا الفرقية ، السيكولوجيا الجماعية . وهناك مجال للابتداء بدراسة الإدراك عن طريق علم النفس الجماعي ، فنعين فيه ما يختلف باختلاف الرهوط والحضارات ، محددين ، بهذا ، النطاق المضبوط لما سيكون اكتشافه هنا واقعاً على عهدة علمي النفس النوعي والفردى .

الباب الثاني

الذاكرة

درس نوجه (Nogué) في مقال ظهر في المجلة الفلسفية (Revue Philosophique) الذاكرة التاريخية . وهي إنما دُعيت بهذا الاسم لأنها توفر لنا عن ماضيها معرفة مرتبة أشبه بمعرفتنا لحياة لويس الرابع عشر أو نابليون . إن هذه الذاكرة التاريخية تبدو وكأنها خاصة بالإنسان على وجه الحصر . ويظهر أن الحيوانات الموسومة بالعليا ، وحتى البهائم المستأهلة ، تكاد لا تعرف تاريخها الخاص عرفاناً يماثل في سعته معرفتنا بتاريخنا . فإن سلوك هذه الحيوانات يدل على أن لها عادات تنشأ في بعض الأحيان عن تجربة مفردة ، وتقوي عند الاقتضاء على محاكاة الذكريات . ولكن ذلك السلوك لا يجيز أن نعزو لها ذكريات بمعنى الكلمة .

لقد كان وجود هذه الذاكرة التاريخية لدى الإنسان سبباً أصلياً في قيام وهم خاطئ . وربما كان لهذا الوهم (وإن لم يتيسر الإعراب عنه ، نظراً لما ينكشف بالإعراب عنه من مباينة للواقع) نصيب في الاستهواء الذي تمتعت به النظرات البرجسونية وحتى التحليلية النفسانية (psychanalytiques) في موضوع الاحتفاظ ضمن اللاشعور بخدافير الماضي . إن لهذا الوهم لتأثيراً من وراء الستار في تحديد جزء من سلوكنا . فنحن نجتاح في الحياة الاجتماعية ، وحتى في حياتنا الباطنة إلى اتخاذ سلوك لنا كما لو كان الواحد منا يملك بالذاكرة ناصية ماضيه بأسره ؛ كما لو كان وجب علينا أن نتمكن من أن نسرد على غيرنا وعلى أنفسنا ما عرض لنا وما تدخلنا فيه من حوادث أو ما شهدناه منها . والدليل على ذلك الأعراف العدلية : فالقاضي لا يتردد في أن يطلب من المتهم وحتى من الشهود بأن يذكروا تمام الذكر ما فعلوه أو قالوه أو رأوه أو سمعوه بعد انقضاء أسابيع بل أشهر بل سنوات . والدليل على

ذلك أيضاً ما نعانى من برم وتخرج وضيق بالاضيق الواقع علينا لدى إضاعة ذكرى غير ذات شأن ، لا عندما نحتاج إليها فحسب ، بل عند ما لا تنفع الذكرى وتصبح محض ترف ذهني . ولطالما يلتقي المرء بعض الهوان في نفسه إذ يطفو من أعماق ماضيه وجه من الوجوه فيعجز أن يلحق به اسمه المعروف . ولا أدل على مانحن بصددده من ان نسيان الأسماء الخاصة غذا من التجارب النفسية التي بلغ من ابتذالها وهوان شأنها علينا وعدم حفلتنا بها أننا أصبحنا نوطن الأنفس على ألفتها ، متقبلين القضاء بالرضاء : فنحن لا نعجز فحسب أن نكتب جريدة بأسماء « ربات الفنون »^(١) (Muses) ، بل بأسماء رفاقنا في الصف أو في الجندية . ومما هو فوق البدهاة أن سوادنا لا يذكر بتاتاً ما صنع الساعة التاسعة من مساء الثاني عشر من شهر تموز (يوليو) المنصرم . وكل ما نستطيعه على وجه العموم في حال كهذه ، هو أننا ، بمعونة تحريات ومعارضات معدة للتحقيق والتتقير ، نعيد بناء ما قد يجوز أن نكون صنعنا في ذلك الوقت ، على وجه تفاوت درجة اقترابه من الصحة والحقيقة .

مهما يكن من أمر ، ونظراً لأهمية الذاكرة التاريخية من الوجهة الإنسانية ، على ما بين ذلك هالفاكس (Halbwachs) في كتابه الجليل « الأطر الاجتماعية للذاكرة » (Les Cadres sociaux de la mémoire) فإن النقطة الرئيسية التي يجب جلاؤها في دراسة حوادث الذاكرة إنما هي أوصاف الذكريات المضبوطة ، المحددة ، المعينة مكاناً وزماناً ، وشرائط هذه الذكريات المتصلة بحوادث لم تقع إلا مرة واحدة ، ولا تكرر حدوثها ؛ تلك الذكريات التي تعهدنا تجربتنا عهداً تاماً وتظهر لنا طبيعية ، وكأنها ملتحمة بكياننا الذهني لدرجة أننا نميل إلى الإغراق في مبلغ تواترها وجواز وقوعها المستمر .

(١) هن بنات زوس من امينوزين (Mnemosyne) وعدتهن تسع أخوات يتولين أمر الفنون الحرة ولا سيما الفصاحة والشعر . فتقوم اكليو (Clio) على التاريخ ، وأوترب (Euterpe) على الموسيقى ، وثالي (Thalie) على الملهاة ، وميلبومين (Melpomène) على الفاجعة ، وتربسيكور (Terpsychore) على الرقص ، وإيراتو (Erato) على فن الأسمى ، وبوليمني (Polymnie) على الشعر الغنائي ، وأوراني (Uranie) على الفلك ، وكاليوب (Calliope) على الفصاحة وشعر البطولة . (المغرب)

هذه الذكريات المعينة المحددة التي هي الذكريات بمعنى الكلمة والتي سندعوها من الآن فصاعداً الذكريات المحضة مندرجة لدى كل منا في ماضى شخصى نشعر بأنه متصل ومرتب . ومع ذلك فإننا ، بنتيجة مفارقة فيها شيء من الغرابة ، نرى أن هذا الانطباع الشعورى الذى يفرض علينا بقوة اليقين الذى لا يدفع ولا يتزعزع لا تفك تناقضه التجربة كلما حاول أن يثبت قدمه فيها . فمن المستحيل علينا عملياً أن نعيد استعراض برهة من ماضينا بتمامها (سواء أكانت تلك البرهة يوم أمس الدابر ، أو الساعة التى انقضت) وأن نقف على دقيق الحوادث التى ملأت تلك البرهة ، وأن نحل بعضها محله بالإضافة إلى بعض فى ضبط مطلق . إن نظام العالم يشاء أن أكون قد انتعلت هذا الصباح ، لأن نعلى فى قدمى الآن ، ويشاء أن أكون قد عقدت ربطتى قبل أن أضع رؤوس أكمامى أو أن أكون قد وضعت رؤوس أكمامى قبل أن أعقد ربطتى . فنحن ، إذ نترك لساننا وإذ تقتصر على الاستعانة بما تستمده ذاكرتنا منا فقط ، لا نستطيع أن نحصل من ماضينا إلا على صورة جزئية تأتى فيها الحوادث مبعثرة على فواصل غير محددة ، وفى نظام مضطرب . ويبدو إذن لأول نظرة أن ما ابتدأنا فى تقريره من أمر يقينا باتصال ماضينا وعدم انتكاسه رأساً على عقب لا يمكن أن يكون صادراً عن تجربتنا الخاصة المباشرة ؛ فهى لا تفنأ تناقض ذلك اليقين . إن ذكرياتنا مستقرة فى إطار يستحيل عليها بنفسها أن تقوم بتوفيره .

إذن فما يتصف به ماضينا فى عيننا من استقرار واتصال وبكلمة واحدة من موضوعية . إنما هو ناشئ عن غير ذاكرتنا الشخصية الخالصة . وسنحاول أن نبين أن ماضينا إنما اكتسب هذه الصفات من تدخل عوامل اجتماعية ، ومن استناد تجربتنا الفردية استناداً دائماً إلى التجربة المشتركة بين أفراد مجتمعنا ومن انطواء تلك التجربة ضمن الأطر الاجتماعية (هذه الأطر التى تضاف إليها الحوادث كلما حييها المرء ، وتظل ملتصقة بها ولو زالت ، ويتم فى جوفها تعيين مكانها وحتى استندكارها) .

ليس بدىها ، بادى الرأى ، أن تكون فكرة الزمان المتجانس ذات أصل اجتماعى كما شاء لها دور كايم . وبما أننا فى بداية سيرنا هنا معنيون بالاعتماد على البدهاة ، فلسنا نعرض لهذه القضية . ولكن من البديهي ، فى (٨)

مقابل ذلك ، أن كل المجموعات التوقيتية المستعملة لقياس الزمن في حقبة ما من حقب التطور البشرى هى أوضاع اجتماعية . فإن تنظيم التقاويم ، وتعيين مبدأ حساب السنين (كالأولبياد الأولى ، وتأسيس روما ، وميلاد المسيح ، وهجرة محمد) كل ذلك مواضع اعتبارية قبلتها ، على وجه الشمول وخلال مدة تتراوح في الطول والقصر ، جماعات بشرية تتفاوت في القلة والكثرة . وكل مجموعة توقيتية متخذة ، قابلة لأن تحيط بجملة الماضى والمستقبل . وما من يوم مهما بعد تقدمه أو تأخره إلا وفي وسع تقويمنا الغريغورى تعيين تاريخه : فنحن نستطيع أن نفكر في اليوم الآخر من أيلول عام ٢٣٩٤٨٦ قبل المسيح أو بعده . ولئن كنا عاجزين عن تصور ما جرى أو ما سيجرى في اليوم المبحوث عنه ، فما لا مرأ فيه على الأقل أنه جرى أو سيجرى في ذلك اليوم شئ ما . فالمدى الزمنى المقيس على هذا النحو بمجموعتنا التوقيتية يصبح في نفس الآن ، بالنسبة إلينا محلا :

(أ) لحوادث ماضية أو مستقبلية لا نعلم من أمرها شيئاً البتة .
 (ب) ولحوادث نعلم بصورة متفاوتة في الضبط أنها وقعت أو ستقع ونعلم أن بعضها لا يعيننا على حين أن بعضها الآخر ، على العكس ، يتصل بنا من نواحي شتى (سواء أكانت تهم مجتمعتنا أم كان لأبائنا أو سيكون لأبنائنا يد في تصريفها أو شهودها) .

(ج) وأخيراً ، لحوادث تخصنا بالذات لأننا حضرنا وقوعها أو اشتركنا فيها . فبهذا الاعتبار ، نجد ماجريات حياتنا الفردية تتخذ لها مكاناً في جوف المدى الزمنى الرحب اللاشخصى ، وتصبح نقاطاً لا يختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الموضع فقط . إن زواج نابليون عائد إلى ترجمته الشخصية ، ولكنه داخل أيضاً في حوزة التاريخ . وإن زواجنا لا يعود والحق يقال إلا إلى ترجمة حياتنا ؛ بيد أنه لئن كان في نظر سواد معاصرنا ونظر جملة الأجيال القادمة غير ذى مساس بالتاريخ ، فإن له به لصلة بالنسبة لنا وبالنسبة لأصدقائنا من حيث أن له ميقاتاً لا يختلف في حق امبراطور عنه في حق رجل من أواسط القوم . وعلى هذا فإن تاريخ حياتنا يمتد ويندمج في تاريخ العالم والإنسانية ، وذلك بذوبانه فيه ، وبإحلاله الحوادث التى يتركب منها محلا غفلا ، على سُنَّة التاريخ .

ثم إن وجودنا (ككل شيء يدور ضمن نطاق الزمان) ينقسم ، من هذا الوجه ، أجزاء وسنين وأشهرًا وساعات ودقائق. فلو اتجهنا إلى تجربتنا الشخصية وسألناها وحدها ، لاتضح لنا — كما رأينا — أن نظام تتابع هذه الأجزاء غير مستقر في ذاكرتنا بوجه الضبط ، وأن بعضها خلو من كل ذكرى ؛ ولاتضح لنا فوق ذلك أن السنين تسرع في الكر كلما تقدمت بنا السن ، وأن هنالك أياماً تنقضى كواض برق ودقائق لا تنتهى في الطول . ولكننا إذا عزفنا هنا عن الاصغاء إلى شعورنا وأفنعنا أنفسنا ، على العكس ، بأن السنوات والساعات والدقائق متساوية الأجزاء فيما يخص كلا منها ، كتساوى الأيام فيما بينها والشهور فيما بينها ، وأن تقاسيم الزمن تتوالى في نظام لايقبل الانتكاس رأساً على عقب ، وأننا قد حيننا ، على نفس السرعة والثبات غير الشخصيين ، هذه الجزئيات من الزمن (مهما تكن المادة التي ضببتها فيهن ذكرياتنا بصورة لاحقة) فعنى ذلك أننا طأطأنا رأس تجربتنا الشخصية أمام التجربة الجماعية ، وأننا انحنينا امام المجموعة التوقيتية المستعملة في مجتمعتنا (تلك المجموعة التي يشتمل اتصالها الموضوعى على اتصال ماضينا ، ويستتبع أن أجزاء متساوية من حياتنا — ما دمنا قد حينناها بالضرورة — كانت كذلك محلاً لحوادث ، وخزانة غنية بذكريات قائمة فيها بالقوة) .

نحن ، في مجرى حياتنا ، نحدد عدداً من التواريخ بعضها متصل بحوادث هم مجتمعتنا ، وبعضها الآخر متصل بحوادث لا نهم أحداً غيرنا . وعدد الحوادث الأولى يختلف بالنسبة لكل منا حسب أهمية الحوادث السياسية المعاصرة والاهتمام الذى يعلقه عليها . إن هذه التواريخ التى لها مساس بـ «التاريخ» هى بمثابة نقاط تعيين متفاوتة فى مبلغ الثقة المنوطة بها ، ولكنها نافعة لنا فى إحلال تفاصيل ماضينا محالاً بالإضافة إليها . غير أن بعض تلك التواريخ ، نظراً لعمق الأثر الذى تركه فى حياتنا ، تقيم من الانقطاع الحاسم بين ماكانه من قبلها وما أننا إليه بعدها ، ما يجعلنا منذ اللحظة الأولى نعرف الحادث من حوادث ماضينا أوقع متقدماً عليها أم متأخراً عنها . ونضرب لذلك مثلاً الثانى من آب (أغسطس) ١٩١٤ والحادى عشر من تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩١٨ (١) . وأما الوقائع والحوادث المتصلة بحياتنا الخاصة ، فبما أننا نعلم

(١) نذكر القارئ بأن الكلام يدور على إعلان الحرب العالمية الأولى وتوقيع الهدنة .

تاريخ يومنا الحاضر فإنها تجيء — على قدر ما نحياها — مؤرخة بصورة آلية ؛ ولكن تاريخ غالب تلك الوقائع والحوادث يكاد يضيع على التفتيش أو لا يلبث ، على الأقل ، أن يفقد بسرعة كبيرة : فنحن قلما نحفظ أكثر من أسبوع واحد بذكرى التاريخ المضبوط لآخر عشاء تعشيناها في المدينة . ولا يخرج عن هذا النسيان إلا أمر مفرد ، أو يكاد يكون مفرداً ، ألا وهو تاريخ الحوادث التي لها مغزى أو قيمة اجتماعيان . على هذا النحو ، نعلم جميعاً ، في ضبط متفاوت ، تاريخ تناولنا للقربان الأول وخدمتنا العسكرية وزواجنا والفحوص أو المسابقات التي خضناها ، حتى أننا ، سواء أكان الأمر دائراً على تاريخ حوادث سياسية معاصرة أو حول تاريخ حوادث من حياتنا لها اعتبار اجتماعي ، لنحفظ بذكرى هذه الحوادث على الصورة نفسها وبالميكانيكية ذاتها . فإن أهمية حادث سياسي تجعلنا في كثير من الأحيان نرجع إلى هذا الحادث ونستعيد تاريخه . وكذلك نحن ، في مختلف الظروف الاجتماعية ، مدعوون إلى إعطاء تاريخ زواجنا وخدمتنا العسكرية أو وصف تخرجنا . ففي كلا الحالتين ، يؤول بنا الأمر إلى حفظ هذه التواريخ ، واستظهارها استظهار تواريخ الحوادث السياسية الصرفة العائدة إلى ماض قريب أو بعيد . وإنما نحفظ تاريخ تلك الحوادث لا بسبب أننا عشناها وعاصرناها ، ولكن من جهة أن بيئتنا قد أيدت أهميتها وأن هاهنا الأهمية اقتضت منا أن نثبت تاريخها تثبيتاً نهائياً . ولا أدل في هذا الموضوع من تاريخ ولادتنا ؛ إذ نعلمه خيراً من أى تاريخ آخر في ترجمة حياتنا ، مع أننا ، بالبداية ، خالون من أية ذكرى عن تلك الولادة ، وأن حمله على حادث تاريخي أولى — لو أنعمنا النظر في الأمور — من حمله على حادث شخصي . أما بعد ، وها هنا بيت القصيد ، فإن النحو الذي ننحوه في حفظ تاريخ زواجنا ، وتاريخ الهدنة ، وتاريخ ميلادنا ، وتاريخ وقعة واترلو (Waterloo) لهو واحد بالنسبة إلينا ، وإن الذي يحدد هذه التواريخ من بين غيرها ، مهما تكن الحوادث التي تحمل عليها إنما هو الأهمية التي يعلقها المجتمع عليها ، ويدعونا أو يكرهنا على إيلائها إيها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن حياتنا — كما سبق لنا بيانها — تختلط بحياة رهننا من دون أن يكون لنا في الأمر سهم مباشر . وذلك بحكم

ما توفره لنا دائماً المحادثات وقراءة الصحف من أخبار قليلة أو كثيرة عن تلك الحياة . فينشأ بالنسبة إلينا ضرب من الموازنة بين وجود « المدينة » (Cité) أو الدولة ، ووجودنا الخاص بحيث تتطابق فيه حوادث هذا الوجود الثانى مع حوادث ذلك الوجود الأول . وإننا لو لم نكن شهود تلك الحوادث بل عرفناها بطريق التسامع كما نعرف تاريخ روما ويونان (بهذه المناسبة ، إن أصدق ما أعرف من مذكرات أعنى مذكرات إيليزه روكلو ^(١) Elisée Reclus تروى قبل كل شيء ما قرأ صاحبها فى الصحف لا ما رآه) ؛ أقول : إننا ولو لم نكن شهود تلك الحوادث فإنها تصبح بالنسبة لذكرياتنا مراكز ونقاط تثبيت . ذلك بأن هذه الحوادث التى تهيم كل الرهط تسترعى فى نفس الوقت انتباه كل الأفراد الذين يتألف منهم ، ونظراً لأنه من اليسير علينا ولو لم نحفظ تاريخها أن نجد هذا التاريخ سواء بفضل ما نبذل من جهد أو بفضل بلحوتنا إلى غيرنا . لقد أديت امتحان الفيزياء فى المسابقة العامة ، ذات اثنين من صيف ١٨٩٤ . وإنى لأعلم ذلك بسبب أن الرئيس سعدى كارنو ^(٢) Sadi Carnot اغتيل ذات أحد من تلك السنة وأنى ذهبت إلى المسابقة العامة غداة ذلك الاغتيال . وفضلاً عن هذا ، يكفينى لمعرفة تاريخ اليوم المذكور أن أرجع إلى المعجم . وما كنت لأعرف هذا ولا كنت لأستطيع معرفته لو أن الرئيس كارنو لم يقتل يوم الأحد ذاك . على هذا النحو تحتل جملة من ذكرياتنا محالها من ماضينا بفضل ما حصل للوقائع المطابقة ، فى ساعة وقوعها ، من التحام بالحوادث السياسية المعاصرة . وهناك مجال للتفكير بأن ترجمة حياتنا كانت تفقد فى عينينا كثيراً من وضوحها ، لو لم يكن لرهطنا من تاريخ أو لو جهلنا كل شيء عن هذا التاريخ .

وأخيراً فإن هناك مجموعة من السماوات الاختبارية (schèmes empiriques) تأتينا من شرائط الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، وتساهم فى ضمان الممارسة لنشاطنا الذهنى على وجه العموم ، ولذا كرتنا على وجه الخصوص . على هذا النحو توجد أنماط من الوجود تختلف من رهط إلى رهط ، ولكنها

(١) عالم وجغرافى فرنسى عاش بين سنتى ١٨٣٠ - ١٩٠٥

(٢) أحد رؤساء الجمهورية الفرنسية قتله فى ليون فوضوى إيطالى ، ورفاته فى البانيون .

تحتفظ ، في جوف الرهط ، بشيء من الثبات . ففي أيامنا هذه ، يكفي أن نعرف عن فلان أنه فلاح أو عامل أو تاجر أو خريج « مدرسة الفنون » (Polytechnicien) لكي نستطيع أن نجزم بكثير من الأمور فيما يمس تعليمه وتربيته وعاداته في الحياة وما يحتمل أن يكون ماضيه ومستقبله . فالرجل الذي هو من قدامى المتخرجين في « مدرسة الفنون » يكاد يطرد كونه ضابطاً أو مهندساً أو صناعياً ؛ وقلماً كان طبيباً أو راهباً من رهبان « شارتر » ؛ أما أن يكون من المحكومين بالأشغال الشاقة فأمر لا يقع إلا على الشذوذ . هذا وإن العادات ، والأعراف ، وأنظمة الضابطة تقتضي ، فيما يتعلق بصلات الأشخاص بعضهم ببعض وصلتهم بالأشياء ، أن توجد حال سوية لتمام هذه الصلات في الشارع ، وفي المطعم ، وفي المسرح ، وفي الريف . مثل هذه السيماءات ، التي يبدو بالبداية وجه علاقتها بالحياة الاجتماعية ، مبنوثة على طرق الذاكرة في جميع اتجاهاتها . وما من ذكرى لنا ، خارجة عن دائرتها ، سواء أ جاءت الذكرى مؤيدة للقاعدة (والذكرى في هذه الحال ليست محض تذكر لما قد كان ، بقدر ما هي تقرير للانطباق على القاعدة وبقدر ما هي إعادة سيموية لبناء ما كان ، بالاعتماد على ذلك الانطباق) أم جاءت خارجة على القاعدة (والذكرى إنما تكون حينئذ مدينة بصفاها ووضوحها إلى هذا الاستثناء الشاذ) مثال ذلك أن جل ما أتذكر من أخريات أسمى في « المسرح الفرنسي » (Le Français) أن القاعة كانت كما كنت أراها على الدوام ؛ ولكني من المرات القلائل التي كنت أرتاد فيها المقهى الفلاني من مقاهي الشوارع الكبرى في باريز ، أذكر في كثير من الضبط المرة التي جرى فيها لمجهول جالس إلى نضد قريب مني أن يخرج على العرف القاضي بأن يلتق المرء حتفه على فراشه . . .

(إذا ثبت ما تقدم ونظرنا إلى هذه الأمور وجدنا) أن المجاميع التوقيتية ووقائع تاريخ الرهط ، والسيماءات الاختبارية التي تساهم — كما تبين لنا — في توضيح التصوير الذي تحمله لنا الذاكرة عن ماضينا ؛ كل أولئك يوفر لنا ثلاث الصفات المعروفة في كل فكرة جماعية أي : كونها مشتركة بين الجميع في جوف الرهط ، وكونها لا تتوقف في أصلها على مبادهة الأفراد المتجددة في كل حال ، وكون الأفراد يستعيرونها ويتلقونها من بيئتهم . ونحن

هنا لا نبتغي من كلامنا إلا وصف الحوادث ، ونعلم أن ليس بالضرورة من « أشياء » وراء الألفاظ التي استيسر هذا الوصف اصطناعها ، وأن ليست الذاكرة ، حتى لدى الأفراد ، إلا كلمة تلخص مجموعة من أحوال السلوك ، وأنها — إن شئت — إن هي إلا وظيفة ، على افتراض أن « الوظيفة » لفظ غير محمول على المجاز ، مع كون العضو القائم بها مجهولا غير معروف . أفلا سبيل لنا ، بعد ما تقدم ومع هذه التحفظات التي نذكرها ، أن نسلم مع هالفاكس (Halbwachs) أن للرهط ذاكرة متمتعة بطرائق في الذكر يعجز الأفراد ، في غالبيتهم ، عن اختراعها من أنفسهم ، وغنية بتجربة لا تعدلها في السعة تجربة فردية ؛ ذاكرة جماعية هي الجو الذي تستمد منه ذاكرتنا الشخصية استمرارها وثباتها ، وهي الأرض المتينة التي تعتمد عليها ذاكرتنا المحضة طلباً لاستعادة قواها وحياتها ؟

على أن الصفة الشخصية في هذه الذكريات المحضة هي أدنى شأنًا مما يبدو لأول وهلة . ونحن قلنا نجد أنفسنا منعزلين منفردين . فإن حياتنا لتختلط ، على وجه العموم ، اختلاطاً كبيراً بحياة الذين يحيطون بنا من أقارب وأصدقاء ورفاق ورؤساء ومرؤوسين وأشخاص اتفق لنا أن عرفناهم معرفةً عابرة . إنها قائمة على علائق مادية بل ، أكثر من ذلك ، على علائق معنوية مع هؤلاء . وحينما تقضى علينا الصدقة أن نكون منعزلين ، فإن عزلتنا ظاهرية أكثر مما هي حقيقية في الواقع . ذلك بأن تفكيراتنا وأحلامنا في هذه العزلة لا تفتأ تصلنا بيئة بشرية (واقعية أو وهمية) سواء اتخذناها مما يحيط بنا في الحاضر أو في الماضي ، أو خلقناها لأنفسنا بسائق انتحال تخيلي . إن ذكرياتنا (والأمر من النتائج الطبيعية) هي قبل كل شيء ذات مساس بوضعيات تدخل فيها أشخاص آخرون يتصلون بنا من قريب أو بعيد . إذن فلا تزال هذه الذكريات رابطة لنا برهط معين في آن معين من آفات وجوده وتنظيمه . فهي ، مثلاً ، ذكريات أسرة ، أو مدرسة ، أو جامعة ، أو مهنة ، أو سفر (إن صحح أن السفر إن هو ، بمعنى من المعاني ، إلا نجاء المرء نجاء مؤقتاً من بيئة في سبيل الالتحاق بأرهاط جديدة ومختلفة مهما كان هذا الالتحاق قصير الأمد) . فهذا الاعتبار ، من الشاذ أن تضاف إلينا ذكرياتنا إضافة حصرية ؛ والأصل فيها ، لا من حيث الحق فحسب

بل من حيث الواقع ، أن تكون مشتركة بيننا وبين عدد من الأقرباء ، والأصدقاء ، والرفاق ، وحتى السابلة . وحسبك في التدليل على هذا مبلغ احتفاظ من يعينهم الأمر بالوقائع والذكريات عينا عن الوجود الذي عاشوه بصورة مشتركة . فثلا إن أحد الأخوين * تارو (Tharaud) الذي مر بالمعهد العالى للمعلمين جمع في كتابه المسمى « عزيزنا ييجى » (Notre cher Péguy) جملة من الذكريات المتصلة بالحياة في المعهد على نحو ما كانت سنة ١٨٩٧ . وفي رأي أن لوروى رفاقه المضارعون له في النبوغ ذكرياتهم بدورهم عن الآونة نفسها ، لحاز أن تتباين مشاعرهم عن الناس وعن الأشياء ، ولكن لما أتت رواياتهم إلا متماثلة على وجه التقريب . إن شهود الحوادث عينا ، ومصاحبة الناس أنفسهم ، وصدوم هؤلاء الأشخاص وتلك الحوادث بضروب الحماس والغضب أمور تجبر الأفراد في مجموعهم على اصطفاة تجربتهم المشتركة برجعهم رجوعاً متصلاً إلى النقاط نفسها ، وغمس قلوبهم وعقولهم بها ، وحفظ بعضهم عن بعض — على مثل هذا النحو تقريباً — المواضيع « السيموية » التي سيصور مجموعها فيما بعد لواحد واحد منهم حقبة حياته المطابقة ، ويخيل لكل امرئ منهم ، لدى استشارتها وبعثها ، أن قد كان له قدر ذلك ذكريات شخصية .

أما والحال على ما تقدم ، فالشاذ أن نكون مفردين في الاحتفاظ بذكرى حادث من الحوادث على حين أن القاعدة المطردة هي أننا ، بعكس ذلك ، كثير عديدنا في تذكره : إن الشأن الذي تتميز به الذكريات هي كونها مشتركة بين رهط تتفاوت درجة محدوديته . هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن الذكريات التي ترد على ذهننا هي في الغالب ذكريات سبق لها أن كانت ذكريات لنا ؛ ذكريات تعلمناها من شدة ما أعدناها ، فأصبح استخدامها — كلما اقتضت الظروف ووجب أن نصف حقبة من ماضينا أو نبرر زعماً من مزاعمنا — وكأنه آلى أوتوماتيكي بالنسبة إلينا . أما الذكريات الشخصية المحضة التي تعيد إلى الذهن حادثاً مفرداً لأول مرة ولآخر مرة ، فهي القلة النادرة والنزر اليسير .

وحتى هذه الذكريات هل هي من الأمور الفردية التي لا تشوبها

* هما جبروم وجان من أعضاء المجمع العلمى الفرنسى ومن عادتهما الاشتراك في تأليف آثارها الأدبية.

شائبة؟ يبدو ، خلافاً للظاهر ، أن الأمر على النقيض .

إننا لتنبعث في خاطرنا انبعاثاً مفاجئاً ذكرى حادث شهدناه أو صنعناه وحدنا وكان قابلاً حتى ذلك الحين في زاوية النسيان . فهذا الحادث لا يلبث أن يتأرجح بصورة ذاتية ، أى أننا ، على الفور ، نرجع معه القهقري إلى ماضٍ دان أو قصي . ولكن ما يداخلنا من شعور بالابتعاد لا يأتي ، بالنسبة لأذهان مصنوعة كأذهاننا منفصلاً عن التقدير التوقيقي لهذا الابتعاد الذي نرى فيه نوعاً قاصراً من سبق التشبيه . وإن اللجاجة لتخامرنا في هذه الحال من أجل تعيين التاريخ الفعلي للحادث ، على نحو نستطيع بحسبه أن نراقب مراقبة موضوعية ذلك الشعور بالنكوص الذي أورثنا إياه ، فإذا لم نتوصل بما فعلنا إلى إحلال ذاكرتنا محلاً من الزمان ، اضطبغت هذه الذكرى في عينينا بصبغة النقص ، والاضطراب ، والإزعاج . والواقع أن التأريخ لذكرى في سبيل إلbasها ثوب الكمال إنما هو إقامة لها ضمن النطاق الزمني اللاشخصي الذي يستعمله الرهط ، واكتشاف لما عقده الحادث الأصلي من صلات ، إبان وقوعه ، مع الحوادث الحاملة تاريخها في طياتها ، أى التي تهم حياة الرهط من قريب أو بعيد . على ذلك ، بمجرد ما تتأرخ الذكريات (ولا يسعها إلا السعى في أيسر الأمر وراء التأريخ) ، تبدو التجربة الجماعية نافذة إلى غورها مهما دل ظاهر تلك الذكريات على عراققة في الصفة الشخصية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الحادث الذي نتذكره ، ولو كان وحيداً ، فإن مما لا شك فيه أن قد وقع إدراكه بمساعدة أطر الأجناس الجماعية (cadres génériques collectifs) تلك التي درسناها في الباب السابق والتي تجيء تفاصيل الحادث فتترتب وتتصنف في تضاعيفها إنه ليس في العالم من مشهد يحاكي تمام المحاكاة المشهد الذي رأيناه في اليوم الفلاني على ثنية من ثنايا الطريق الفلانية ، ولكن كل المشاهد ، مع ذلك ، تتشابه في كونها تتألف من سماء ، وأرض ، ورمل ، وصخور ، وأودية ، وجبال وسهول ، وغابات ، ومروج ، ومناقع ، وأشجار ، وأنبئة ، ودور ، وأكواخ ، وأناسي ، وبهايم ؛ فأمام كل مشهد تنال العين جملته ، تلحظ هذه العين في نفس الوقت ، العناصر المألوفة التي يتركب منها ، وتعرفها بسيماها ، وتكاد تسميها . كذلك الشأن في ذكرياتنا ، إذ تتدخل فيها أشياء وأشخاص

مثلت في ماضينا مرات كثيرة ، فهي إذن طاغية عليها من كل جانب .
 إن ذكرى الحادث من الحوادث يشكل كإدراكه ، مجموعة فريدة ، ولكن
 أجزاءها مشتركة بينها وبين عدد من ذكرياتنا وإدراكاتنا الأخرى . وكل
 ذكرى — كالإدراك الذي تبعته — وإنما هي مجموعة مبتكرة من صور سيموية
 ممثلة لنظ من أنماط الأفراد أو لفرد بعينه ، كأنما هن — وفقاً لما رأينا من قبل —
 نقود للمعرفة تصك فينا على هامش الجماعة .

إن جملة هذه الاعتبارات لكفيلة بأن تجعلنا نفهم — إذا لم نقل نقبل —
 الموقف الذي اتخذته هالفاكس لتعريف الذكرى . فبحسب رأيه ، لا تحتفظ
 ذكرياتنا الشخصية برمتها ، على ضبط تفاصيلها وتاريخها ، في مكان ما لكي
 تعود للظهور ثانية — كما هي — على صفحة الشعور . بل نحن ، في الواقع ،
 نمضى ابتغاء التذكر ، من أفكار ومعارف مشتركة بين الرهوط التي
 نتسب أو انتسبنا إليها ؛ من أطر تجريبية أقامتها وضمنتها هذه الرهوط ،
 فنجرى في جوف تلك الأطر الجماعية ، من أجل أن نجد ما كنا وما صنعناه
 أو رأيناه ، ربطاً مبتكراً بين هاتيك المعارف والأفكار الإلالية . وليست
 ذكرياتنا بنسخ طبق الأصل ، وإنما هي أبنية للماضي أعدنا إنشاءها
 بالاستناد إلى التجربة والمنطق الجماعيين . وكل حادث من حوادث حياتنا ،
 وإلى جانبه ذكره التي نستثيرها عند الحاجة ، وإنما هو موجود على وجه
 التضامن في فكرة البيئة التي لا بدت عيشنا إياه . إنه يطور فكرة البيئة هذه
 في شرائط عرفت الجماعة وحدتها . وإنما تدرك التجربة الماضية والحاضرة من خلال
 الأطر والأفكار التي يمدنا بها المجتمع . فالذكرى المحضة هي ، كالإدراك
 الجنسي ، من فعل ذكاء مطبوع بطابع الجماعة يمارس فعله على مسلمات إلية .
 إذن فنظرية هالفاكس تتلخص في توكيدين أساسيين :

١ — ليست الذكرى نسخة طبق الأصل (reproduction) ، بل
 هي إعادة لبناء الماضي (reconstruction) .

٢ — تتم إعادة البناء هذه بوسائط نحن مدينون بها إلى العيش المشترك .
 إننا لنجد الأول من هذين التوكيدين على الأقل (وفي هذه الصدفة ما يشفع
 للنظرية) لدى فلاسفة غير متهمين بالتعصب لعلم الاجتماع . يقول لنا
 برنشفيك (Brunschvicg) : « حينما نشيح بوجهنا عن « العمل » ونوليهِ شطر

« ما كان » ، يظهر أننا نتخذ موقفاً مقلوباً بعيد الأولوية للتصور ، وأن ماضينا يبدو لأعيننا في مثل الصحيفة تكون موضوعاً لحدس . ولكن هذا ليس بصحيح كل الصحة إلا في حق ذلك الجزء الأعجف من الديمومة اللاصق بشعوري الحاضر . أما ما وراء ذلك ، وما عدا وقائع شاذة اتخذت أهمية الحوادث التاريخية بسبب ما أثارته من اهتمامنا وما هاجته في أنفسنا ، فإن الذاكرة سرعان ما تكون خؤونا لنا لو كانت غير قائمة إلا على تذكارات عاطل من الفعل . والواقع أنه يصاحبها فاعلية تنظيم لاحقة تبدو نوابض النشاط الفكري ، لأجل حصول تلك الفاعلية وتنسيق المستقبل تنسيقاً في سبيل العمل ، وجميعها على حال التوتر والانبعاث . « ثم يضيف برنشتيك بعد قليل على نحو أصرح : « إنما نحن فيما بيننا وبين أنفسنا قضية استنطاق : فبينما نخال أننا اقتصرنا على سؤال ما ضينا ، إذا بنا نتمم الأجوبة ونعيد بناءها على هيئة جديدة . » وأخيراً ، يقرب من هذه الملاحظات الكلمة المأثورة عن پوانكاريه (Poincaré) التي يشرح بها طريقة معرفتنا لا بتاريخنا بل بالعلم : « إننا لنحزر الماضي حزراً ، كما نحزر المستقبل . »

على أننا سنرى — هذه النوبة — أن نظرية هالفاكس بشقيها واجدة في بداهة بعض الوقائع سنداً من شأنه أن يوقع في خلدنا بعض القناعة . من البديهي أن ذكرياتنا تتفاوت وتشتد وتتحول أو تندثر ، تبعاً لارھوط التي تنتسب إليها . فما دمنا نعيش في جوف رهط ، فإن أهواءنا ومنافعنا تملئ علينا أن تظل على ذكر منا بعض وقائع من حياته وحياة أعضائه وحياتنا ، وأن نستثير هذه الوقائع في المناسبات على هدى وبصيرة : إذ قد يكون لنسيانها أسوأ الآثار في نجاحنا الاجتماعي والمهني والمدني ، وقد يجعلنا مظنة عجز أو غفلة . ونحن ، على تفيئة ما نترك رهطاً من الرھوط ، نبدأ نتملص من إضاماة الذكريات التي إنما اتخذت من أجله ، وذلك بسرعة تتناسب عكسياً مع الزمن الذي كنا خلاله من أعضاء ذلك الرھط . والذين اتفق لهم في أثناء الحرب أن تتقاذفهم جملة من الكتابات العسكرية ، يعلمون الشيء الكثير عن هذا . إن لقاءنا — كما قلنا — لرفيق قديم ، يجدد العهد لحظة بالذكريات التي وافقت زمناً عشناه ورهطاً كنا جزءاً فيه نحن وذلك الرفيق ؛ وإنه ليأتى يوم ننكر فيه إنكاراً تاماً ما كنا ألفنا من وجوه لشدة نوى العهد الذي تبعنا فيه

لذلك الرهط ولبلغ انسلاخنا عنه انسلاخاً أيده النسيان الطويل . والمصيبة
ها هنا هي أن اندثار الذكريات المطلق لا يتم عند الجميع في توقيت واحد ،
وأن ناساً كثيراً لا ترد لنا ذكراهم على بال يصرون على تعرفنا إصراراً يدعوا إلى
القنوط ! وأخيراً ، فحتى حين يكتب لذكرياتنا البقاء ، يتفق في الغالب
أن ما اكتسبناه من تجربة وما مررنا به من بيئة يدخلان التحويل على تلك
الذكريات في رفق متفاوت . فالأستاذ ، على وجه العموم ، يكون له عن حياة
التلمذة ذكرى « أستاذية » . ومثل هذا التحويل جار فيما يعرف عن الشيوخ
وفي بعض الأحيان عمن أنضجهم الليالي من ميل إلى « الثناء على غابر العهد
والتغنى بسالف الأيام » (*Laudatio temporis acti*) (١) وما مرد ذلك إلى
السن ، وإنما إلى تزايد ما يعانونه من صعوبة في فهم الشرائط الاجتماعية
الجديدة (المادى منها والمعنوى) تلك الشرائط التي تألفها الأجيال التالية إلفة
طبيعية لأنه لا عهد لها بسواها . إذن فيبدو أن غنى ذكرياتنا وضبطها منوطان ،
جزئياً على الأقل ، بالبيئات الجماعية التي سبق لنا العيش فيها والتي يظل أثرها
بعيد الغور بقدر ما طال أمد هذا الأثر واشتد وقعه .

وليس دون ذلك في البداهة أن يغلب ورود ذكريات علينا ، بادئ الأمر ،
فنجتهد ، من بعد ، في تعيين تاريخ لها ، كما أننا طالما نمضى من تاريخ معين
لنبحث عن الذكريات الموافقة له . ذاك سبيلان من سبل الفكر مختلفان ،
ولكنهما سواء من حيث الفائدة العملية . فإنه ليتفق لنا على اطراد أن نحتاج
إلى معرفة الحين الذي رأينا فيه أو قلنا أو صنعنا الأمر الفلاني ، كما يتفق
لنا ، في اطراد مماثل ، أن نفتقر إلى علم ماذا رأينا أو صنعنا أو قلنا في الحين الفلاني .
فن أجل أن نتساءل عما كنا نصنع عام ١٩٢٥ ، أو في أيار (مايو) الماضي ،
أو منذ خمسة عشر يوماً اعتباراً من يوم الأحد ، ينبغي لنا بالضرورة معرفة
ميكانيكية النظم التوقیتی وحق استعمال هذا النظم الذي توجد فيه أيام أحد ،
وشهور أيار ، وأعوام تحصى عدتها ابتداء من عهد يسوع المسيح . ولا يفقه
فقهها مباشراً هذا النمط من الأسئلة المألوف لدينا أية ألفة ، رجل لا يملك ذلك

(١) عبارة لاتينية مأخوذة من عجز البيت الثالث والسبعين بعد المائة في ديوان الفن الشرع
الذي نظمته هوراس ؛ ذهبت مثلاً في التعريض بالشيوخ الذين لا يفتأون يتتقنون الحاضر بامتداد
الماضي .

النظم التوقیتی بعینه . بل ربما استحال فهمه على امرئ لا يملك نظاماً توقیتياً ما ،
 يمكنه من إجراء المطابقة التاريخية التي لا مناص منها . وتلك ملاحظة ذات
 نفع مزدوج . فأولاً ، أصبحنا هنا لا نمضي من الذكرى إلى تاريخها ،
 ولا من اللوح إلى إطاره . ولكن من التاريخ إلى الذكرى ، ومن الإطار
 إلى اللوح . إننا لا نستثير الذكرى إلا في سبيل ملء الإطار ؛ ولقد كنا
 نفقد الذكرى عملياً لو لم يكن الإطار لدينا لنفأه . وثانياً ، من الظاهر أن
 هذا الإطار إنما وصل إلينا لا من تجربتنا الشخصية ، بل من التجربة الجماعية .
 ومنهما ظهر لنا النحو الذي تنحوه ذاكرتنا في حال كهذه عفويّاً ، ومهما بدا
 لنا طبيعياً واعتيادياً ، فإنه مقتض ، في الواقع ، تدخل الجماعة الضروري ،
 لأن المعقولة تستحيل في حقه ، ما لم تكن قد تعلمنا من محيطنا أيام الأسبوع ،
 والأشهر ، وتعداد السنين .

وأخيراً ، فإن من البديهي أيضاً أن المعرفة التي نملكها عن ماضينا مؤلفة
 من ذكريات محضّة ، ومن أمور في وسعنا أن نسميها « معارف » (متسامعة)
 (Savoirs) .

إننا سنحشر في طيات هذه المعارف ، العلم الحاصل لنا عن الوقائع ذات
 الأهمية بالنسبة لأسرتنا ، وأصدقائنا ، وأهل بلدنا ، ورهطنا ؛ تلك التي
 انقضت خلال حياتنا من دون أن نكون مع ذلك لفاعليها ولا شهوداً لها ،
 والتي تعلمناها — سواء على التفئنة أو أثناء عهد طوله أو قصير — من محادثاتنا
 وقراءتنا . وكلما كانت هذه هامة في نظر محيطنا ، وكلما ارتد صداها عليه
 وأثارت هيجانات لديه ؛ اندمجت بفعل ذلك الارتداد في تاريخنا الخاص بنا ،
 وذلك على نسبة ما أثارت من هيجانات ظلت ذكرها لاصقة بها في نظرنا .
 إنه لا انقطاع ، في شعورنا ، بين ما رأيناه وسمعناه بأنفسنا ، وما اقتصرنا على
 العلم بأنه رؤى أو سمع دون أن يكون لنا نصيب في رؤيته ولا سماعه . وبهذا
 الاعتبار ، يتجاوز وجودنا الشخصي ، في المكان ، الإطار المخصص له
 بوجه الحصر . على أنه يتجاوز ذلك الإطار ، في الزمان أيضاً . فإني لأرجع
 بالإضافة إلى نفسي ، جنازة لويس الرابع عشر إلى ماض أعلم دونما تردد أنه
 ونيس بـماضي . ولكني لا أضع بالضبط في هذا الماض نفسه عود رفات نابوليون
 نـإن لم أشهده أيضاً ؛ ذلك بأن والدي طالما قص على من نبته وأنا صبي

فاقتبست معرفتى هذه التى أدين بها لذكريات أبى شيئاً من حرارة تلك الذكريات .
 إن بعض المصابين بخرف الشيوخ لا يجرون التصحيح الذى أفهى على إجراءاته
 فى هذا الصدد ، فيروون حكاية الحوادث التى لا يجوز ، نظراً لتاريخها ،
 أن يكون قد شهدا سوى آبائهم ، على أنها ذكريات لهم شخصية .

بيد أن بين موضوعات معارفنا ما ربما كان أكثر أهمية بالنسبة إلينا ،
 تقدم ، وأعنى الوقائع الراجعة حقاً لتجربتنا الخاصة والتى اكتسبنا شخصيا
 معرفتها وكنا فاعليها وشهودها ولكننا ، مع ذلك ، غدونا لا نعلم كونها قد وقعت
 إلا من أن الاختبار والمنطق يقضيان ضرورة بوقوعها بالفعل . فالتجربة والحس
 السلم يشاءان لى ، ما دمت تابعت دراسنى فى الثانوية ، أن أكون قد مضيت
 مرة أولى إليها . ولكن الواقع أننى لم أحتفظ مطلقاً بذكرى ما عن هذه المرة
 الأولى التى مضيت فيها إلى الثانوية . غير أننى من شدة ما اختلفت إليها منذ
 المرة الأولى ، آل لى الأمر إلى حفظ صورة بنائها وتقاسيمها يومئذ ، وتفصيل
 نظامها ، وأسماء أساتذتى ، ووجوههم حفظاً عن ظهر قلب ؛ وأقول حفظاً
 عن ظهر قلب لأن الأمر هنا لا يتعلق بذكريات محضة وإنما بتجارب مدخرة
 تعود إلى حقبة معينة من حياتى لا إلى فتراتها المتلاحقة ، وكذلك اتفق لى أن
 قرأت عن المشاعر التى تداخل الغلام عادة يوم يفد على الثانوية لأول مرة .
 وإذن ، فتحت يدى جميع العناصر الضرورية لإعادة بناء أول يوم لى فى
 الثانوية لإعادة مرضية ، قريبة الشبه ، تساورنى النفس باعتبارها حقيقية لأنها
 لن تصدم تجربتى الشخصية ولا التجربة الجماعية . على هذا النحو ، يؤول
 الأمر بالمعرفة المجردة التى مضيت منها ، أى بالفكرة التى فرضت على بحكم
 المنطق ضرورة كونى قد ذهبت مرة أولى إلى الثانوية ، يؤول الأمر بهذه الفكرة
 (وقد تضخمت بالمعارف التى أذنت التجربة أو أمرت بإلحاقها بها) إلى أن
 تتصور فى عين شعورى على صورة ذكرى .

إن من البين الجلى للناظر أن معرفتنا بماضينا نسج سداه أمثال هذه
 المعارف ، ولحمته الذكريات المحضة . فلقد احتفظت عن العشر السنوات التى
 قضيتها فى الثانوية بجملة من الذكريات المهمة ، وإنى لأستعيد من جديد
 رؤية ركام من أشتات المشاهد مثلنا فيها أنا ورفاقى . ولكنى لو وضعت هذه
 الذكريات وهذه المشاهد جنباً إلى جنب فوصلت بين أطرافها ، لنقصنى

نقصاً كبيراً ما يقوم بملء عشر سنوات بالفعل : لأن هذه الذكريات وتلك المشاهد إنما تتأخذ على فواصل مرصوصة قليلاً أو كثيراً ، ولكن ليس بينها من توال اختباري ولا منطقي . ولئن كنت في الواقع أحشر ، في طيات ما أعرف معرفة مباشرة من فترات حياتي في الثانوية ، سلسلة من الفترات متفاوتة عندى في سهولة معاودة بنائها ، فذلك أننى عارف بأنى قضيت عشر سنوات في الثانوية ؛ ولئن كنت عارفاً به ، فما ذلك بفضل تجربتي الشخصية (لأنها لا تحمل إلى إلا جملة الذكريات المبعثرة التي أتكلم عنها) ، وإنما هو راجع أكثر من هذا إلى تلك القاعدة الاختبارية القائمة على أمر تجربة غيرى قيامها على أمر تجربتي والتي تشاء أنه حينما تشغل جملة من الذكريات عائدة إلى الأمكنة عينها جزءاً طويلاً أو قصيراً من مدى حياتنا ، فذلك علامة على أننا قضينا في هذه الأماكن كامل تلك الفترة من وجودنا ، وأنه ، في خصوص الحالة الجزئية التي نحن بصدددها ، إذا سرد امرؤ ، من بين ذكرياته الجارية بين العاشرة والثامنة عشرة من عمره ، سلسلة من الذكريات الراجعة إلى معهد مدرسى خلال فواصل مطردة على وجه التقريب ، ففي ذلك دلالة على أنه تابع دروسه في ذلك المعهد .

أضف إلى هذا أن من شأن التداخل ، القائم في جوف ما نعلمه عن ماضينا ، بين الذكريات المحضة والمعارف ، أنا نعجز في بعض الأحوال عن تعرف هذه الأمور : أهى « معارف » أم « ذكريات » ؟ فحينما عيّن القائد بولانجيه (général Boulanger) ، إثر وزارته ، في سنة ١٨٨٧ قائداً لحامية كليرمون فيران ، أراد فريق من أهالى باريس أن يحولوا دونه والسفر . وكان من جملة مظاهر تلك الإرادة أن منازل شارع ليون (الذى كان على القائد اتخاذه في طريقه إلى المحطة لدى ترك باريس) غطيت من الطابق الأدنى إلى الطابق الأعلى بالإعلانات المنادية بمنع سفره . لقد كنت حينئذ أذرع هذا الشارع مرتين كل نهار لأغدو على الثانوية وأروح منها . إذن فن الثابت ، بشرياً ، أنى رأيت أمام عيني هذه الإعلانات . ولكنى قد علمت أيضاً ، عن طريق الصحف ثم عن طريق ما قرأته منذ ذلك الحين ، بوجود تلك الإعلانات . ولهذا فحين أسائل نفسى اليوم ، يستحيل على أن أجزم : أنا ذاكر لرؤيتها بالفعل ، أم عارف فحسب أنها علقت (مثل معرفتى بوجود « قضية الإعلانات »

في عهد فرانسوا الأول) ؟ ترى أفحين أفكر بهذه الإعلانات ، تعاودني رؤيتها حقاً مثلما جاز أن أكون رأيتها بعيني الغلام ، أم أنا (بمساعدة ما أعرف عن شارع ليون ، والنحو الذي تصنع وتلصق بحسبه الإعلانات) أجمع — وهو الغالب — بين هذه العناصر فأعيد بناء رؤية تحت تماماً من ذاكرتي الصرفة في الوقت الحاضر ؟ الحقيقة أني جاهل لذلك ، وأن جهلي ليشدد كلما أمعنت في التساؤل .

على هذا ، فإن هنالك صلة واستمراراً بين ما ندعوه بـ « معارفنا » وبين « ذكرياتنا المحضة » ، وإنه ليؤول الأمر بمعارفنا ، وهي تتركب فيما بينها ، إلى أن تتخذ صورة الذكريات . فإذا كانت الحال كذلك ، أفليس من الإغراء بمكان أن نسلم بأن ذكرياتنا المحضة نفسها إنما يعاد بناؤها من طينة معارفنا ؟ في الحالة الأولى ، عند ما تتشكل معارفنا بشكل ذكريات ، فإن سلسلة الأفاعيل العقلية قد يصحبها جهد ، وقد تكون إرادية على قلة أو كثرة ، فتظل واعية نفسها وصفتها وعياً متفاوتاً . وفي الحالة الثانية ، عند ما تتدخل ذكريات محضة ، فإن سلسلة الأفاعيل العقلية ، بسائق عفويتها المباشرة وآلياتها الذاتية ، تتزعزع من الوعي سر تقدمه . ولكن سلسلة الأفاعيل العقلية هي هي في الحالين ، والذي يؤيد هذه الهوية عجزنا في بعض الأحيان عن العلم بالمعرفة الحاصلة لدينا عن ماضينا : أهى مؤلفة من ذكريات محضة ، أم من معارف انتظمت على هيئة ذكريات ؟

فلننظر ، على سبيل المثال ، فيما يجري حين أتساءل عما كنت أصنع عام ١٩٠٥ . إنني لأرجع على الفور ، إلى واحد من التواريخ المتعلقة بترجمة حياتي من جهة وبالتاريخ من جهة أخرى ، تلك التواريخ التي ستكون في يوم نعيي ماثلة على صفحة الخلاصة المكتوبة تعريفاً بي ، والتي آل بي الأمر إلى استظهارها ووضعها في متناول يدي من كثرة ما أُلحْتُ إلى إعادتها وكتابتها ، إنني لأرجع إلى تاريخ أطروحتي في الطب التي ناقشتها في حزيران سنة ١٩٠٦ ، فإذا قبضت على نقطة الاستناد هذه ، مضيت إلى اكتشاف ماضى تقودني إليه الخيوط التي تضعها بين أناملّي القواعد الاختبارية والاجتماعية التي حددت حياتي يومئذ بالضرورة ، فلأجل مناقشة أطروحة لا بد للمرء من أن يكون قد كتبها وطبعها ، واجتاز عدداً من الامتحانات ، وقام ببعض

المداومات والملازمات . ولئن تمكنت من ملء سنة ١٩٠٥ بعدد متزايد من الحوادث التي تتعلق بي ، فذلك لأنى أعلم أنى « دكتور فى الطب » ، وأنى ناقشت أطروحتى سنة ١٩٠٦ ، وأن حياتى خلال السنة التى سبقتها ما كانت لتكون إلا حالة جزئية ؛ إلا نسخة من آلاف النسخ المنشورة وفقاً للأنظمة المرعية إذ ذاك عن نمط من أنماط الوجود فى كليات البلاد الفرنسية .

فضمن هذه الشرائط . يكاد يكون حقيقياً أن ذكرياتنا المحضة — على ما هو رأى هالفاكس — ليست نسخاً طبق الأصل عن حوادث حياتنا الماضية ، وإنما هى معاودات تأسيس وبناء لا يمكن أن تتحقق خارج الحياة الاجتماعية . وإن مبلغاً من الذكريات المتواردة فى مثل هذا القدر لترك فى أنفسنا انطباعاً قوياً بأن ذكرياتنا التاريخية ترجع ، لدى التحليل ، إلى معارف يستحيل علينا بفعل جهدنا وحده أن نالها ونستخدمها . لأن ما يؤمن ثباتها والتحامها وينظم استعمالها بالنسبة لنا إنما هو تلك الأطر والأفكار التى تضمناها وتعلمها علينا الجماعة .

بيد أن هذا الإنكار للذكرى وهذا الطبع لها بطابع المجتمع يصطدمان بصعوبات واعتراضات ليست بأقل بداهة من الأدلة التى أقيمت عليهما . فإننا لو مضينا ، فى سبيل معاودة بناء ماضينا ، من مسلمات التجربة الجماعية وحدها . لأمكننا أن نصنع عدة « معاودات بناء » متعادلة فى درجة الشبه بالحقيقة ، لأنها متعادلة فى درجة انطباقها على تلك المسلمات ، ولاستطعنا أن نختار — وبالتالي أن نختار — فيما بينها . مع أن الواقع يدلنا على أننا لا نجري ، على العموم . إلا واحدة من « معاودات البناء » الممكنة ، وأن هذه الواحدة تبدو لنا حالا وكأنها طباق ما قد حدث فى الماضى . فلماذا رجحت كفة هذه « المعادوة » من دون سواها لدى وقوع خيارنا العفوى ؟ وإلام يرجع إقرارنا بأنها الحقيقية ؟ إنه لا بد أن يسيطر على تحديد اختيارنا العفوى أمر من الأمور . وأن يضمن لنا هذا الأمر صحة ذلك الخيار . وإذا ما عدت إلى المثال الذى أتيت على ضربه قبل قليل ، قلت إن نظام الدراسات الطبية كان يقتضى منى قبل مناقشة أطروحتى أن أجرى « ملازمة » (Stage) فى مصلحة توليد ، وإن العادة جرت بين سواد الطلاب — وأنا منهم — أن تكون هذه الملازمة فى « قسم بينار » (Service de Pinard) أو « قسم بودان » (٩)

(Budin) . إذن فيجوز أن نسلم أن قواعد الرهط الذى كنت أحد أعضائه توفر لى ذكرى « ملازمة توليد » عند بينار أو عند بودان . ولكن لأن لم يداخلى التردد ، إذ وصلت إلى هذه النقطة ، وتكلمت على الفور عن « ملازمة » قضيتها عند بينار ، فهما ماحك المباحكون واحتجوا بالظروف الاجتماعية التى ساقتنى إلى هذا الأستاذ ، لن يعقل ألا نصل فى آخر الأمر إلى ذكرى محضنة عن تجربة شخصية ؛ ذكرى عرضت فى الوقت المناسب إلى « معاودة بناء » ماضى فخصتها بالتعيين وشخصتها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن لدينا عدة من الذكريات العفوية يتلمسن لأنفسهن مكاناً فى ترجمة حياتنا بدلا من أن يكن إنما نجمن عن الحاجة إلى سد الفراغ فيها . ونضرب لذلك مثلا . إني لأعاود ، فى غير ما وضوح وجلاء ، رؤية صبي صغير عارى الحمايتين^(١)، يسير أمام والديه فى شارع إخاله مظلماً مقفراً ، ذات أمسية صائفة خرجوا فيها لشهود ألعاب نارية ، وقد داخل الصبي زعر عظيم من مشهد كلب ينبح . إن هذا الصبي لهُو أنا وإن والديه لهُما أبواى ، ولا جرم أننى لا أنكر ، قبل كل شيء أن ذكريات كهذه فهين شيء يشبه العادة : فنحن نرجع إليهن كما نرجع إلى نوع من النسخ (المختارة اختياراً اعتباطياً) عما كانت هيجاناتنا فى دور الطفولة . ولا أنكر ، بعد ذلك ، أن تلك الذكريات هن من بين أخواتهن أقلهن حيلة فى العثور على تاريخهن المضبوط ؛ بيد أنهن يوفرن مع ذلك نوعاً من النكوص المثير هو بمثابة معادل عاطفى لتاريخهن ؛ نكوصاً يعود بهن إلى الماضى عوداً مختلفاً عما قد يحصل فى حال ذكر السنة والشهر واليوم اللائى وقعن فيها : نعم إننا لا نعلم محلهن من ماضى نكرة ، ولكننا نشعر شعوراً قوياً بأنهن واقعات فى ماضينا الخاص بنا . ثم إن كل عناصر المشهد الذى أشرت إليه موجودة فى تجربة الناس كافة . ولا أيسر على المرء من تصور ذلك المشهد وإعادة بنائه بمساعدة تلك العناصر . ولكن ترى من أية أطر ومن أية مسلمات أمضى لأعيد بناءه وأنسبه إلى نفسى ؟ إني لأجهل أياها ومتى وقع . ولئن هعجس فى صدرى أنه حدث فى الحى الثانى عشر (XIIe. Arrt.) أو ذات يوم من أيام ١٤ تموز (يوليو) ، فما ذلك إلا على وجه الشبهة الضعيفة . ومع هذا ، فلا يعدو

الأمر تخمينات جاءت مضافة على نحو لاحق . أما المشهد في ذاته فلم يدر بصورة مباشرة إلا في ماضى أنا . ومن وجه آخر ، فإن هذا الخوف من مخاوف طفولتى غير داخل في عداد تلك التى كان يلهو أبواى بالإتيان عليها . فكأنه لم تقم منذ البدء بين الذكرى التى نحن بسبيلها وبين الأطر والمعارف (التى تستدعى وتتيح استدكار كثير مما سواها) من رابطة كان أو لا يزال فى وسعها أن تبعث على معاودة بناء تلك الذكرى . وإذن ، ففي حال وجود ذكريات كهذه ، لا بد من الإقرار بذكرة وظيفتها جلاء الماضى فى صورة مشاكلة للأصل (لا معاودة بنائه بناء جديداً) .

يؤخذ مما سبق أن تحريات مماثلة لتحريات هالفاكس تحملنا — ولنا الحق فى ذلك — على التهوين من الشأن الممنوح فى الذاكرة إلى الحدس الحسى ، وإلى لبث هذا الحدس على هيئة وبميكانيكية لا تزالان غير معروفتين ، ولكنها لا تجيز لنا إسقاطه إسقاطاً تاماً . فإنه لو لم يتوصل ظل من ظلال الحدوس الحسية (وهى شخصية صرفة) إلى شق طريقه إلى الشعور ، لما كان للذاكرة من وجود .

إلا أننا نستدرك فنقول إن الشأن فى الذاكرة كالشأن فى الإدراك . فالحدس الحسى هو الشرط الضرورى فيه ، ولكن الحدوس الحسية ، كما رأينا ، لا تنتظم نفسها انتظاماً يحيلها إلى مدركات إلا بفضل مجموعة من المدلولات الجنسية (notions génériques) وبفضل رؤية للعالم وللتجربة نحن بها مدينون للجماعة . وكذلك فإن لبث الحدوس الحسية ، مهما كان ذا طبيعة خفية خفاء الألغاز ، فإنه شرط الذاكرة الضرورى . ولكن هذا اللبث لا يبلغ درجة تجهيزنا بذكريات صرفة ؛ بذكريات بشرية بمعنى الكلمة ؛ بذكريات محددة معينة فى المكان والزمان إلا بفضل الأطر والقواعد التى توفرها لنا الجماعة ، وتستمد معارفنا منها الوجود . والحقيقة أن البضاعة التى تأتينا بها الجماعة هى التى تتيح لنا التصدى للواقع ، وهى التى تأذن لنا بإعادة بنائه فى حال زواله . إذا صححت النظرية الاجتماعية فى الذاكرة على هذا النحو ، غدا كثير من حوادث التجربة الحارية مفهوماً على ضوءها أكثر من ذى قبل .

إنه لطالما لفتت نظر الملاحظين الغرائب الفريدة التى تتصف بها ذكريات طفولتنا . ونحن مقتصرون على تفحص ثلاثة منها هى : الندرة ، والتقطع ، والفوضى .

ففي الواقع أن ماضينا وذكرياتنا لا تطالعنا في مجموعها بالاتصال المطرد الذي استوقفنا من قبل ، إلا اعتباراً من فترة معينة . وهذه الفترة يعينها بالبداية بعض الشرائط الفيزيولوجية التي ليس في الوسع المبالغة في أهميتها . فالطفل السوي لا يتكمن من تأريخ اليوم ، بحسب رأى بينه وسيمون^(١) (Binet et Simon) إلا في عامه الثامن (الأمر الذي لا يفيد بالطبع أن استعمال المنظومة التوقيتية استعمالاً تجريبياً ومنطقياً انقطع في هذه السن عن أن يكون بالنسبة للطفل سراً من الأسرار) . ولكن تعيين الفترة المشار إليها تابع لأسباب اجتماعية أيضاً . فما إن تصبح الشرائط الفيزيولوجية مطاوعة . حتى تعرض للصبي صلة أولى بالحيط الاجتماعي (كانتسابه إلى المدرسة) فإذا بهذه الصلة تخرجه عن دائرة أسرته ؛ وتتعين بفضل هذا السبب الفترة التي نتكلم عنها . إن حياة الصبي حتى هذه الفترة حياة « عائلية » . فهي تدور في مدى محدود مركزه الأهم دار الوالد . وهذا المدى يشتمل ما حول الدار المذكورة من أمكنة النزدة ، ثم يضع في نوع من العدم لا تتناوله بالتجسيد والموضوعية معرفة ما . وكذلك تدور تلك الحياة في زمان إنما تحدد إيقاعه (دون أن تقيسه ودون أن ترتبه على وجه الضبط) الحوادث التي أحزنت الأسرة أو أفرحتها . إن الأسرة تلقاء أولادها لتجربى في التأريخ على النحو الآتي : عند ما كان « بابا » لا يزال حياً . عندما تناولت « كوكى » قربانها الأول . عندما كان « بيكى » شديد المرض . فالراشدون يعلمون في نفس الوقت أية سنة توفي المرحوم ، وأية سنة تناولت « كوكى » قربانها الأول ، وأية سنة مرض « بيكى » إنهم يعلمون الحوادث السياسية والاجتماعية التي عرضت في ذلك العهد : أن كانت الحياة الخارجية نافذة من كل حذب إلى أعماق حياتهم وحياة ذويهم . ولكن الطفل لا يدرى عن هذا شيئاً ، وحياته رهن محبس الأسرة . وعلى سبيل المثال ، إن المرض الوحيد الذي أعلمه من أمراض طفولتي الأولى السابقة لعهد دخولي المدرسة هو الحصبة (rougeole) . والسبب في هذا العلم أنها أصابتنى بالضبط يوم سمعت في شارع (Rivoli) باعة الصحف يتعالى صراخهم . بموت فيكتور هوغو ذلك النبأ الذي نال باريز منه المقيم المقعد . إذن فقد أصابتنى الحصبة سنة ١٨٨٥ . بيد أنى علمت ذلك التاريخ فذلك بنتيجة اتفاق ، هو طارئ

(١) هما صاحب « مقياس الذكاء » الشهير عند علماء النفس .

لدى الأطفال ، ولكنه القاعدة المطردة لدى الكبار . إنه لا تواريخ في الأحوال العادية لحوادث طفولتنا الأولى لأننا نجعل لهذه الحوادث مكاناً كيفما اتفق في جنب حوادث لا تواريخ لها هي أيضاً إلا بالإضافة للراشدين المحيطين بنا ، في جنب حوادث ليس لها — بالتالي — في نظرنا من نظام تلاحق مضبوط ولا أكيد . إذن فنحن إذ نحاول أن نعيد بناء طفولتنا (بعد بلوغنا مرحلة الرشد مجهزين بأفكار وأطر جماعية تجيز لنا اكتشاف الماضي) تذهب محاولتنا هباء منثوراً . فلا تنفعنا تلك الأطر ولا تلك الأفكار في القبض على حوادث إنما عيشت خارجاً عنها ولم تستضئ بضئها . على هذا النحو ، تعلل الندرة والوهن في ذكريات طفولتنا . فإن ما نحن مدينون به للجماعة من طرائق الذكر التي تتيح لنا في أى موضع آخر أن نبني سلسلة ذكرياتنا ، لا يناسب هذا الطور من حياتنا الذي لما نكن لابسينا فيه العقل الموسوم بميسم المجتمع . وإن ذكريات الطفولة لتحرص على إبراز الحدوس الحسية « في صورة مطابقة للأصل » بما ينطوى عليه هذا الإبراز العفوى من نزوات اعتباطية لا ندرى من سرها شيئاً . وهاته الذكريات تسهم في البرهان على وجود « التصوير المطابق للأصل » . ولكنها تدل في الوقت ذاته على عجز مبلغ هذا التصوير عن أن يوفر لنا معرفة بماضينا في اتصاله وفي نظامه .

إن ذاكرة البشر تختلف ، في أشكالها ، باختلاف شرطهم الاجتماعي . فلما بهم الفلاح إنما هو الفصول (بما تستدعيه من أشغال مميزة) وأعوام الخير أو سنوات الجذب . وما بهم الموظف هو أنه إنما يدخل الخدمة في الخامسة والعشرين ويخرج منها في الستين من عمره . فهاتان السنّان الثنتيان يطابقهما تاريخان اثنان تتسجل خلالهما ترفيعات مطردة . وتغييرات في محل الإقامة يحمل كل منها تاريخه بداعي أن الاهتمام بالمستقبل وإنشاء « الأوراق الثبوتية » (الإدارية) تحمل صاحب العلاقة على حفظ تلك التواريخ عن ظهر قلب . فهذه الأمور إنما هي نقاط ارتكاز زمنية لذكريات الموظف ؛ وإنما تثبت وترتب هذه الذكريات تبعاً لها . وإذا عمد الموظف إلى رواية حياته ، فهذه الرواية تستمد من وجود نقاط الارتكاز تلك اتصالاً وكمالاً ظاهرين على الأقل . إنه حينما يستطيع امرؤ أن يقول لنا ماذا وأين كان سنة بعد سنة ، أو شهراً بعد شهر ، فسرعان ما نحكم أنه ذو ذاكرة حسنة . وذهاباً من هذا ،

إذا أنت سألت (كما اتفق لى أن فعلت عدة مرات) شاباً من الفلاحين وهو يؤدي خدمته العسكرية عما صنع منذ خروجه من المدرسة ، أى منذ الثانية عشرة إلى الرابعة عشرة ، فالغالب ألا تتمكن بمساعدة المسلمات التى يقدمها لك من ملء السنوات الست أو الثمانى المنصرمة حتى انتسابه إلى الجيش . فهو يقول لك إنه قضى كذا شهراً أو كذا سنة أجيراً هنا وصانعاً هنالك ؛ فإذا جمعت هذه الأزمان إلى بعضها ، تبين لك فرق ما بين الحسايين . أما إذا لجأت ، خلاف ذلك ، إلى طالب فى الشرائط عينها ، وجدته عارفاً بأنه كان فى المدرسة بين العاشرة والثامنة عشرة ، وأنه ما زال يرقى الصف تلو الصف سنة بعد سنة حتى انتسب إلى الكلية فتابع الدروس فيها خلال سنتين ، وأنه كان له فى الصف الفلانى فلان وفلان من الأساتذة ، وأنه كان له يومئذ كذا من العمر ، وأن ذلك كان فى العام الفلانى . فحياته ، على ما جاء فى روايته ، تستمد (بما داخلها من نقاط الارتكاز الزمنية وقرائنها الاختبارية والمنطقية) من التنسيق الجماعى للنظام المدرسى اتصالاً لا يستطيع أن يوفره لحياته الفلاح ولا الصانع . أفليس فى هذا مثال يدل على دور الأطر الجماعية فى استعمال الذكريات على الأقل ، إن لم نقل فى إعادة بنائها ؟

إن هذه المقارنة عينها بين العامل الشاب والطالب لتدعونا ، فى نفس الوقت ، أن نفرق تفريقاً ضرورياً بين تنظيم الذاكرة وغناها . فقد يجوز أن يكون للمرء وفرة فى الذكريات المحسدة ، دون أن يتمتع بمعنى الكلمة بذاكرة تاريخية حسنة أى دون أن يكون فى وسعه حشد تلك الذكريات فى رواية مرتبة توحى للقارئ بترجمة حياة متصلة وتامة . كما قد يجوز ، على عكس هذا ، أن يتمكن المرء من أن يورد عن حياته رواية مرضية فى اتصالها الزمنى وفى شبهها الاختبارى بالواقع ، مع كونه قد نسى نسياناً تاماً غالب تلك الوقائع العارضة التى تضافى على حوادث حياتنا الأصالة واللون . إذن فضبط الذكريات يوفر لنا ، فى الواقع ، معنيين اثنين . فبأكادة انطباقها على مطالب تجربتنا ومنطقنا ، وبما يقوم بينها وبين نقاط الارتكاز المقررة جماعياً من التحام متصل ، يجوز لذكرياتنا أن تبدو مضبوطة مع كونها لا توفر لنا عن كل فترة من فترات حياتنا على حدة إلا معلومات فقيرة . كما أنه يجوز أن تكون مضبوطة بوفرة المعلومات التى تقدمها عن حادث جزئى من ماضينا ، مع كونها

لانتقوى قوة كافية على إحلال هذا الحادث محلا من حياتنا ومن الحياة الجماعية .
وها هنا أيضاً ، نلمس من جديد المعارضة القائمة بين ذاكرة « معاودة البناء »
الموسومة بميسم المجتمع ، وذاكرة « التصوير المطابق للأصل » العفوية ، تيمّنك
الذاكرتين اللتين يظهر أن نسبة واحدتهما للأخرى لدى كل فرد تتفاوت ،
لا تبعاً للشرط الاجتماعى فحسب ، بل للتركيب الفيزيولوجى أيضاً .

هذا ولا حاجة بنا أن نشير إلى المشكلة التى أثارها الذاكرة العاطفية :
فكل منا يعلم أن بعضهم أنكر وجودها وأن بعضهم أثبتته . فى هذا الصدد ،
قد يكون من الشيق أن نلاحظ أن الجدل إنما يدور حول هذه الذاكرة
وحدها دون غيرها من أشكال الذاكرة ، مع أنها تبدو أرسخ أخواتها قدماً
فى الفردية ، ومع أن مظاهرها أشد الجميع خروجاً عن تأثير طرائق الذكر
التي تأتينا من الجماعة . فالذكريات المعروفة بالعاطفية ينبجس عفويّاً ، على
هيئة غير منتظرة ألبتة ، ولربما كن (بما يوفرن لنا من نكوص شديد الأثر
فى النفس) هن اللواتى يظهرن أمعن الجميع فى العصيان على كل ضبط
تاريخى . وإذن لئن وضعن موضع الشك ، أفليس ذلك ناجماً جزئياً عما تقتضيه
الذاكرة المطبوعة بطابع المجتمع ، تلك التى تميل إلى الزعم بأنه ما من ذكريات
حقّة إلا تلكم اللواتى نملك قيادهن على وجه الاستمرار وفى مكتنتنا إعطاؤهن
فى ماضينا محلاً ودوراً مضبوطين ؟

وختاماً ، ليست ذكرياتنا قابلة للتغيير والتبديل كما نشاء . فهن يقدمن
ضرباً من الموضوعية الداخلية تجعلهن يختلفن فيها عما فى الإدراك من خارجية
مطلقة ، وعما يعرف به الخيال المحض من تعسف . إن هذه الصفة لترجع ،
قبل كل شيء ، إلى الثبات الملح فى الحدوس الحسية ؛ مع أن هذه الحدوس
يعرض لها ، بصورة لاحقة ، من غريب التبدل والتحول ما أقامت الدليل
القاطع عليه دراسة « الشهادة » : فن الشاذ مثلاً أن نستعيد ، على وجه الضبط ،
لدى الأشخاص الذين صادفناهم مرة وحتى أكثر من مرة ، لون عيونهم
وشعورهم وملابسهم . ثم إن تلك الصفة ترجع من وجه آخر إلى موضوعية
الأطر والأفكار التى نعيد بمساعدتها بناء ذكرياتنا ، والتي هى بمعنى من
المعاني خارجة عنا لأنها إنما وردت علينا من خارج . فنحن لسنا بالمالكين
قياد « معاودة البناء » تلك التى تجرى فى داخلنا حسب قواعد مشتركة بين

الجميع ، وذات قيمة واحدة بالنسبة للجميع ، وصالحة لأن تقاس بها ذكرياتنا وذكريات الجميع . نعم إن وجود هذه القواعد يساهم بنفس الوقت ، في تغيير ذكرياتنا عن حالها ، لأنه ، في معظم الأحيان ، لا نكاد نغض عيننا عما ناقض تلك القواعد حتى تمنعنا عن تضمين ما ناقضها في « معاودة بناء الذكريات » . على هذا النحو ، يترتب على المرء أن يكون من أهل الحرفة حتى يتمكن أن يلاحظ ، وهو يستعرض فرقة من الحرس ، أن الجندي ذا الرقم ٥ نسي « شداداته » ، وحتى يستطيع أن يتذكر ذلك بالتالي . ولكن تلك الصفة التي نتكلم عنها ربما ترجع أغلب ما ترجع إلى هذا الاقتضاء الجماعي الذي يشاء (من أجل ضمان الأخذ والعطاء بين الناس) أن تكون ذكرياتهم مضبوطة . فنحن بمجرد ما نفرغ من إعادة بناء حادث من حوادث ماضينا . نشعر بأنه خرج من يدينا حق التغيير فيه ، ويبدو لنا أن واجبنا الاستمساك بالنتيجة التي حصلنا عليها . إن العناد الذي نتخذه في توكيد صدق ذكرى من ذكرياتنا قد يكون راجعاً إلى ما يداخلنا من إحساس بأن الجماعة تجيز لنفسها مقاضاتنا بكذا وكذا في حالنا التي نحن عليها ، أكثر مما هو راجع إلى المقاومة التي نتخذها الذكرى تجاه ما نحاول إدخاله عليها من تعديل . إذن فالحياة ضمن الجماعة لا تعيننا فحسب على استعادة ذكرياتنا ، بل تساهم كذلك ، في منح هذه الذكريات الضبط الذي يلقي خيالنا بين يديه بسيوفه وأتراسه .

لعله ينجم بالبداهة عن جملة الاعتبارات المتقدمة أن عمل الذاكرة لدى الإنسان تداخله التأثيرات الاجتماعية ، وأن هناك مجالا إذن لتوزيع دراسته ، من جهة ، على علم النفس الجماعي (الذي يقع على عاتقه دراسة ما يدين به عمل الذاكرة إلى محمولات الجماعة) ومن جهة أخرى ، على علم النفس الفيزيولوجي والفرقي (اللذين يبحثان عما في هذا العمل من أمور نوعية وفردية) . وهنا أيضاً يبدو دور السيكلوجيا الجماعية أساسياً . فنحن لا نضع يدنا مباشرة على الذاكرة إلا في أشكالها المنظمة على نحو ما صنعهن عمل الجماعة ، تلك الأشكال التي تأتي الصفات النوعية فتذوب في جوفها ، والمميزات الفردية فتطفو على سطحها إن صح التعبير . وإذن فنحن نكرر القول مرة جديدة في هذا الموضع ونقول : إنه لكي تحدد بالضبط الميادين العائدة إلى السيكلوجيا الفيزيولوجية ولا سيما إلى السيكلوجيا الفرقية ، من المهم بادى الرأي أن تبدأ

السيكولوجيا الجماعية بتحديد كل الصفات التي استعارتها ، على التوالي أو التوافق . ميكانيكية الذكريات . في مجرى العصور وخلال الحضارات ، من مختلف مجموعات التصورات الجماعية ، تلك التصورات التي من شأن الميكانيكية المشار إليها ممارسة عملها أبداً في جوفهن .



الباب الثالث

الحياة الانفعالية

مجرد النظر الأول يطلعنا على أن الحياة الانفعالية ومظاهرها شخصية صرفة . فهن لابسات ثوب العفوية ، غير مقتضيات لا تأملاً ولا دراسة ؛ وهن موضوع عيش أكثر مما هن موضوع تفكير . التبدلات العضوية التي تجيء سابقة أو مرافقة أو لاحقة لهن والتي تصبغهن باللون ، إن لم نقل تمنحنهن الوجود تجعلهن — كالجسد — ذوات صفة فردية ، إذ تدخلهن في نطاق الحساسية العضوية (cénesthésie) الذي هو النطاق الخاص بنا على وجه الحصر : أن كنا جميعاً نلاحظ ، على حال الاشتراك ، الأشياء الخارجية عنها ولا ننفلك — رغم ذلك — وحيدين في الشعور من الداخل بعمل أعضائنا على نحو لا حيلة لنا في دفعه . إنه ما من معرفة إلا وتتعلق بشيء يتيسر إدراكه للجميع من حيث الأصل ، فالشيء ، من هذا الوجه ، خارجي بالنسبة إلى ذاته . لكن الأمر على العكس في حق العواطف : فلا شيء يترجم عنها في الخارج ، وإن هي مع موضوعها الصميم إلا أمر واحد إن صح التعبير . مثال ذلك ، تبدلات مزاجنا الحائلة الزائلة التي يبدو الحزن والسرور فيها وكأن أحدهما يلد الآخر ويولد منه . بهذا الاعتبار إذن ، تكون الحياة الانفعالية أعرق ما فينا من ذاتي بالضرورة المحتمة . وكل جهد ينفق في سبيل جعلها أمراً مشابهاً لغيره وفي سبيل إخضاعها لضروب التمييز ، والتجريد ، والتعميم ، والتصنيف اللازمة لعلم من علوم الطبيعة قد يغير تغييراً لا دواء له صفة التفرد وعدم قبول المقارنة في الظواهر التي هي عائدة لنا من دون غيرنا والتي لا يمكن أن توجد سوى مرة واحدة . ومن هنا جاءت أقوال فلاسفة مثل روه (Rauh) ورونوفيه (Renouvier) وبرغسون (Bergson) تعلن أن القصة (الرومان) هي الأسلوب المفضل في إدراك الحياة الانفعالية وفي إدراك نوابضها ؛ لأن القصة

تهتم بأن تصف في جوف المشاعر الفردية هذا الغليان الذهني الموقد لنار العواطف والأهواء ، والذي هو في كل لحظة مجال لاصطراع ماضى الحياة وحاضرها ومستقبلها بما في لويناتهن الشخصية من اختلاف لا يناله الإحصاء . على الرغم مما تقدم ، فإن بعض المؤلفين مثل جورج دوماس (Georges Dumas) لم يجمعوا ، من أجل تحليل الحياة الانفعالية . عن الاستلهام ، لا من الفيزيولوجيا فحسب ، بل من السوسيولوجيا . ، فهدموا بذلك حصن الفردية الذى كانت معتصمة فيه . والحقيقة أننا إذا نظرنا في الحالات الانفعالية المجسدة ، كما نحياها في الواقع (قبل أن تأتى تخريجات علماء النفس ، وهم غافلون عن أن تلك الأحوال حاصلة قبل كل شيء في محيط البشر وبمناسبتهم ، فتجعلها منعزلة فينا عما سواها) ، أمكننا أن نبين أن التأثيرات الجماعية ، بخلاف ذلك ، تفعل فيها فعلا عميقاً ، وتندس فيها الكثير من أوصافها التى تتجلى لدى التحييص .

ولأجل أن نقوى استدلالنا ، نتخذ لنا كنقطة انطلاق ملاحظة برغسون الثاقبة . (جاء في كتابه « الضحك ») : « فنحن لا نتذوق المضحك في حالة شعورنا بالعزلة ، والضحك في حاجة إلى صدى . ألا أصبحوا إليه بأسماعكم إنه ليس بالصوت الملفوظ ، الواضح الكامل ، ولكنه شيء يريد أن يمتد بتجاوبه مع ذاته شيئاً فشيئاً ، يبتدىء بانفجار ويستمر في هدير ، كالرعد يدوى في الجبل . على أن هذا التجاوب لا يستمر إلى غير نهاية . وقد تكون الدائرة التى يحول ضمنها متسعة ، إلا أنها مغلقة على كل حال . فضحكنا هو أبداً ضحك جماعة . »

إنما المسألة هى أن نعلم أليست هذه الملاحظة صحيحة أيضاً في حق الحياة الانفعالية بأسرها ؛ أليست البيئة الاجتماعية هى الوسط الطبيعي للحالات العاطفية وشرطاً من شرائط نموها . فإنه من شدة ما يؤكد على الصفة الفردية لهذه الحالات ، يخشى نسيان صفة أخرى هى مع ذلك أساسية فيها ، أعنى كونها جد قابلة للإيصال إلى الآخرين ، وكونها (علاوة على أنها تصل إليهم) مفتقرة إلى أن تبلغهم حتى تنمو وتعيش . ومن المعلوم أن الهيجانات أشد عدوى من الأفكار . لكنه ربما لم يكن معلوماً حق العلم أن بطء تفتح الهيجانات أو سرعة انطفائها ، على نسبة الضعف في سريان عدواها .

فى الواقع ، أن الأحوال الانفعالية الشديدة يندر أن تكون من خصائص الأفراد المنعزلين . فإن العزلة لا تقتصر ، بوجه العموم ، على إفقار التعبير الخارجى عن الهيجانات فحسب (الدموع ، والضحك ، والصراخ ، والملامح الظاهرية فى مجموعها) بل إنها لتفقر أيضاً مجرى التصورات والعواطف التى هى كالبطانة لها . ولئن نمت ، مع ذلك ، هيجاناتنا فى غيبة من الناس ، فذلك أننا لا نزال مأخوذين بسراب الحياة المشتركة التى ألفتناها ؛ فذلك أن خيالنا عامر بالنظارة وبالمستمعين الوهميين الذين تدور أمامهم تلك الهيجانات ؛ فذلك أنا (بنتيجة ما عودنا ضميرنا التأملى من ازدواج يجعل منا لأنفسنا الحلفاء والأعداء) إنما نشتكى ونطرب فيما بيننا وبين ذاتنا ، ونثور على ما يشبه أن يكون خصماً داخلياً ، ونوفر من ذاتنا لذاتنا ما تطالعنا به الدموع من مشهد مؤثر ، وما يأتى به العويل من حسرات تفتت الأكباد .

إن الأحوال الانفعالية — فى الظروف السوية — يعيشها المرء فى جوف أرهاط متفاوتة فى درجة التحديد ، وفى داخل هذه الرهوط ، تمارس تلك الحالات فعل عدوى متفاوتاً فى درجة الشدة . وكل حال انفعالية ، على شىء من الحدة ، تنجح إلى إثارة صدى فى الرهط وإلى الاستفادة (بسائق الارتكاس) من ذلك الصدى . فكلما كان المحيط الذى يلابسنا مؤثلاً وإياها ، وكلما كانت مشاركته فيها واضحة وصريحة ، ازداد عنفوان الهيجان . وبدون ذلك المحيط ، وبدون تلك المشاركة لا يحقق الهيجان جميع كوامن إمكاناته الذهنية والحركية . على ذلك فالقاعدة المطردة أن تولد هيجاناتنا وتكبر وترعرع فى محيط بشرى معين يغذيها بالاضطراب الذى حملته هى إليه . فأفراحنا وآلامنا ، إن كانت « عائلية » ، بسطناتها أمام خاصتنا ، وللمناها أمام معارفنا ، وطوبيناها أمام السابلة ؛ وإن كانت قومية ، دفعتنا فى بلادنا أن نجرى محادثات على قارعة الطريق . وساقطنا فى البلاد الأجنبية إلى اتخاذ قناع من التحفظ والوقار . وإن مشاعر غضبنا لتتغذى بغيط خصومنا أو حلمهم ، كما تتغذى بمشاركة أصدقائنا . وهى تزول عند غيبة المقاومة أو المساندة . وإن مخاوفنا لتستر وتنكمش إن لم يشاركنا فيها من حولنا ، وأما إذا نالت منهم . انقلبت إلى فرع ورعب وهلع . إذن فصحيح كل الصحة أنه يلزم طبيعياً لتفتُّح الأحوال الانفعالية بيئة اجتماعية صالحة لها . وأن طينة تلك الأحوال

ليست متخذة فحسب مما هن إياه فى نظرنّا بل مما هن إياه فى نظر غيرنا ، ومن اللقاء الذى يجدنه لديهم .

على أن مشاركة الرهط هذه فى هيجاناتنا إنما نشعر بها كحاجة . فنحن نكره العزلة المعنوية أكثر من العزلة المادية . وأحوالنا الانفعالية تبتغى لها التأييد ، بمعنى أنها تريد أن يتوازعها الناس . حتى عواطف الخصومة غير خارجة على القاعدة . فأحوال غضبنا ، ولا سيما بغضائنا ، تفيض بالحرص على الدعاوة لها : إنها لا تجد الطمأنينة إلا إذا لقيت من حكم الغير إقراراً بها ، وإنه لا يتعلق بنا الوفى من التدليل عليها ، أى من محاولة دسها فى أذهان السامعين . ولكن حاجة المشاركة الانفعالية هذه لا تبدو فى موضع ما أشد بروزاً مما هى عليه فى العواطف العليا ، من أخلاقية واجتماعية وبديعية ودينية . فها هنا نشعر ، فى حدة لا تفوقها حدة ، بأن هذه العواطف ليست عواطفنا فحسب ، بل هى حقيقية ، تصلح للجميع وتلزم الجميع . فإذا اتفق أن لقينا من الغير مقاومة ، صدمتنا هذه المقاومة صدم الخطيئة أو أفلقتنا إقلاق الإنذار . وأما إذا تبين لنا أن هوة الشقاق سخيفة وأن بيتتنا فى مجموعها تصر على مخالفتنا فى الشعور بما هو حسن وعادل وجميل وإلهمى ، فكثيراً ما يتفق أن نعوذ برهط مثالى يسود بين أفرادها ذلك الوثام الضرورى الذى يضمن به علينا الواقع . وكثيراً ما نتخيل للمستقبل أخلاقاً ، ومجتمعاً ، وفناً ، وديانة ، ولكن الأغلب من هذا الكثير هو أن « الرفض » (Veto) الذى يعارض به المجتمع كل ذلك ينتهى بالظفر على ما نفضله وما نترع بنا جوامح الهمم إليه .

بهذا الاعتبار ، يكون الشأن فى طبيعة الأحوال الانفعالية أن تنبسط وتنتشر فى جوف رهط بشرى متفاوت الحدود ، ويكون ما يقترح الواقع علينا دراسته إنما هو الجو العاطفى الذى يقوم الفرد فى مركزه ، لا تلك الأحوال المنعزلة المغلقة المسورة فى جوف الفرد . وإذن ، فإننا إذا حاولنا تأمل الحياة الانفعالية مجردين عن كل نظرية ، لم نجد أنفسنا تلقاء اضطرابات داخلية محضة تستعصى ، وهى معتمصة بأعماق المشاعر الفردية ، على العيش المشترك وعلى تأثيراته ، بل تلقاء حركات ذهنية تمتاز طبيعتها الخاصة فى كونها يتمددون ضمن محيط بشرى وينفذن فيه من قلب إلى قلوب ثم يرجعون فى نفس الوقت منها إليه . ففى هذه الشرائط ، ليست الحياة الانفعالية مقطوعة الأواصر عن

الحياة الجماعية . إنما الذى يظهر ، بخلاف هذا ، أنها مستعدة بطبيعتها لتقبل فعل الرهوط التى ترعرت فى كنفهن . ومن وراء هذه الزاوية سنشرع الآن فى النظر إلى الأحوال الانفعالية فى « صميميتها » ثم فى « تعبيرها » .

١

نحن فى قرارة ضمائرنا لا نشعر فحسب بالأحوال الانفعالية ، بل يحصل لنا ضرب من المعرفة بها ، لأننا لا نلبث أن نملى عليها أسماءها فى غير تردد . والواقع أن المرء إذا سمى ، فقد تقدم له علم بالمسمى لأن تسميتك الشئ معاودة لعرفانه ، أى توحيد بين تجربتك الحاضرة وبعض تجاربك السابقة ، وإدخال لها فى الباب الذى تدخل ويدخل الناس فيه تلك التجارب . إن استطاعتنا منح أسماء لأحوالنا الانفعالية ، واتخاذنا فى الوقت المناسب هذه الأسماء للتوفيق بين ما يصدر عنا وعن غيرنا من سلوك ، والمواضعة التى تقوم بيننا ، خلال اللفظ ، على سماء الظروف والعواطف والارتكاسات التى تحدد اللفظ ، كل أولئك أمور تكفى للشهادة أن الأحوال الانفعالية (لا عند الفرد المنعزل فحسب ، بل من فرد إلى آخر) قابلة لأن تصنف فيما بينها تبعاً لصفات مشتركة . وأقل ما يقال فى الموضوع هو أن ضرورات الحياة المشتركة قد عبثت بما يعزى لتلك الأحوال من أصالة مطلقة ومن شخصية لا تمس ، وأن تسميتنا للأحوال الانفعالية لا بد أن تكون قد جاءت مستجيبة لحاجة ما ، فقد تبين لدى الاستعمال مبلغ النفع فى استخدام تلك التسمية .

إلا أن هذا التوزيع اللفظى للأحوال الانفعالية الذى يجعلها ، على هذا النحو ، تتجاوز نطاق المشاعر الفردية الضيق لا نلفية ألبتة صحيحاً فى حق النوع بكامله أو فى حق إنسان ، على العموم ، لا يتغير ولا يتبدل خلال الأزمنة والأمكنة . ففى الواقع أن ذلك التوزيع متفاوت من لسان إلى لسان ، وبالتالي ، من شعب إلى شعب ، ومن حضارة إلى حضارة . ولربما كان المصطلح العاطفى فى لهجة من اللهجات هو أعسر ما يشق على أجنبى فهمه وترجمته منها . ذلك بأنه من آثار تجزئة العواطف والهيجانات تجزئة لا يفهما إلا أهل الرهط الذى أجراها ؛ تجزئة يعسر النفاذ إليها من الخارج . واللغة هنا لا تفصح بالطبع عن صميم المشاعر الفردية المحضة : أن كانت إنما تترجم عما بين

المشاعر من أمور قابلة للإبلاغ والإيصال (وبالتالى من أمور مشتركة) ولكنها لا تعرب عن سمات غير متبدلة للنوع ، لأن الصورة التى نراها عليها ليست بواحدة فى الزمان والمكان . وفى مقابل هذا ، تقرر اللغة عن عمد ما اتخذته الرهط الناطق بها من تجربة عن الحياة الانفعالية .

بهذا الاعتبار . تنشأ لنا تبعاً للتجربة الجماعية أنماط سوية من الأحوال الانفعالية . وما أبلغ ما يوحى لنا به فى هذا الصدد التعريف الذى أورده فيره (Féré) واقتبسه عنه ريبو (Ribot) ؛ فى رأى هذين المؤلفين ، يكون الهيجان مريضاً فى حالة نشوئه عن غير علة كافية ، وحينما تجى قرائنه الفيزيولوجية فى إفراط أو تفريط مخلين إخلالاً عظيماً ؛ وإذا يطول الأمد بنتائجه أكثر من الحد . غير أنه لأجل أن يكون فى وسعنا — كما نفعل دائماً — أن نقرر بالصورة المتقدمة أن هيجاناً ما هو غير سوى من قبل علته وارتكاساته ومدته ، لا بد أن يكون فى قبضتنا مقياس للهيجان السوى ننسبه إليه . فالعلم لا يضع فى يدنا مثل هذا المقياس . وبملاء الأسف . لما يبلغ هذا الحد لا طب النفس . ولا السيكلوجيا . ولا الفيزيولوجيا بدليل عودة المجادلة حول الجريمة العاطفية والحد الفاصل الذى يجدر رسمه بين ما هو مريض وما هو سوى . وما المقياس الذى نستعمله بثمرة لتعسف المبادئات الفردية ولا لتدبرها ، لأن سواد الناس . على وجه العموم — وهم فى الغالب خلوا من التدبر والتعسف — متفقون عملياً عليه . إن رهطنا هو الذى يملئ علينا هذا المقياس . والرهط مدعو — إذ يقيم بناء تسميته للأحوال الانفعالية — أن يعرفهن . ويحدد ما يلابسهن من ظروف وما يَحتملنه من ارتكاسات وما يتصل بهن من شدة وحدة . وما من هيجان وعاطفة تم تسميتهما إلا ويصبح كلاهما من هذا الوجه نمطاً سوياً لأحوال انفعالية ومقياساً نقيس به اضطرابات وجداننا وجدان ذويها .

ولكن هذه المقاييس هى ، فى الوقت ذاته ، « نماذج » . ففى الواقع أن كل حادث بشرى يحكم عليه الرهط ويقدره قدره . والأحوال الانفعالية لا تخرج على هذه القاعدة . إن الرهط يحكم عليها ويقدرها قدرها ويصنفها فيما بينها من الناحية المعنوية . ذهاباً من مطابقتها أو عدم مطابقتها للضرورات والمواضعات الاجتماعية ، للبدع المستجدة (modes) ولأعراف الناس . وبهذا الاعتبار يقوم بين الأحوال الانفعالية سلم قيم . وترتيب اجتماعى وأخلاقي .

ولا يظل ذلك السلم وهذا الترتيب نظريين . بل إن لهما تطبيقات عملية . والجماعة تريد وتطلب أن نحسب لها حساباً . فهي تترجم لنا عنهما بمجموعة من الإيعازات والأوامر ، تأتي فتنظم سلوكنا العاطفي . فهي ، بحسب موضع الهيجانات من هذا الترتيب ، تعرض علينا في بعض الظروف المعينة هيجانات معينة ، وفي بعضها الآخر توصينا بهيجانات أخرى ، أو تجعلها حالاً لنا ، أو تنظر إليها بعين المسامحة ، أو تحرمها علينا . والجماعة ، في الحرص على هذا الشأن ، أشد منها حين يتعلق الأمر بالأفكار ، لأن الأحوال الانفعالية أقرب إلى ميدان العمل . فنحن ، مثلاً ، نستطيع — كما صنع سبينوزا — أن ننقد الشفقة بالكلام ، ولكن الناس لا يحتملون منا ألا نصطنع لسان الشفقة على الأقل ، إذا بدا أن المقام يقتضيها . إن ما يتطلبه المجتمع منا من نزول على المواضع الانفعالية يجعل عواطفنا وهيجاناتنا تولد وتنمو تحت ضغط الأوامر الجماعية الدائم .

فالحقيقة أنه بمجرد ما تتوفر في الحياة الواقعية ، للإنسان الذي يدعونه اليوم برجل الشارع ، بعض الظروف التي تلقى في قلبه عاطفة ما ، فسرعان ما تنعكس على تلك الحال الانفعالية الصورة التي علمه الرهط أنه يجدر أو لا يجدر أن يصطبغ بها تأثره في مثل تلك الحال ، حتى لكثيراً ما يغير ذلك الانعكاس فيها ، وفي بعض الأحيان يبلغ درجة إحداثها من جديد . ونذكر على سبيل المثال أن الخوف أو الحسد أو البغضاء هي ، في بعض الظروف أو كلها ، محرمة أو مكروهة أو منهي عنها . فحين تعرض لنا هذه العواطف ، ننفق جهداً طائلاً في تخريبها تخريباً انفعالياً لكي نبرأ منها ونبررها بتغيير شكلها ولننح — على هذا النحو — لعواطف محرمة حق القبول الأخلاقي في دنيا الضمير حينئذ تغير عواطفنا طبيعتهم من أجل أن يحزنن لهن ، إن صح التعبير ، « جنسية » و « تكريساً » رسميين .

وبخلاف هذا بعض الأحوال الانفعالية الأخرى التي تأمرنا أو توصينا الجماعة بهن ، ولو كن موجودات لدينا . فهي ترى أن من الضرورة المعنوية لها أن تستدعي بعض الظروف بعض الهيجانات . والشعور بهذه الضرورة يملئ علينا هاتيك الهيجانات ، إذ تحدث تلك الظروف ، ويخلق فينا عنها كخداع السراب على الأقل . يقول غوبلو (Goblot) : « إننا ، في حال

اليقظة ، لا ننظم التعبير عن عواطفنا فحسب بل ننظم عواطفنا نفسها . فإن في عواطف الحياة الاجتماعية لنصيبا كبيراً من الاصطناع والمواضعة . ونحن نحسب أننا نشعر بهن مذنحسب أن علينا أن نشعر بهن . وهن يظهرن لنا بعيدات الغور من أننا وافقنا على ذلك . » بيد أن صفة الإلزام هذه ليست خاصة بالعواطف الاجتماعية المحضة فقط ، بل هى موجودة أيضاً فى جملة العواطف العليا من أخلاقية ، وبديعية ، ودينية . ونحن إنما نشعر بهن مذنحسو إلى ذلك المقام ، لأن من واجبنا ، إذا شئنا أن نكون بشراً جديرين بهذا الاسم ، أن نشعر بهن من حيث أنهن الميزة التى تمتاز بها البشرية وأنهن بعض شاراتها الأساسية . إننا نعلم جميعاً ، فى درجة من درجات السلم الاجتماعى ، ما ينبغى أن تكون عواطفنا عند رواية مفخرة أو جريمة ، أمام لوح من ألواح التيسيانى (Le Titien) أو رودان (Rodin) ؛ إبان سماع سمفونية لبتهوفن ؛ لدى زيارة لكنيسة نوتردام ؛ خلال تأدية مناسك دينية ؛ فى حالة وصول نبأ عن ظفر جيوشنا أو هزيمتها . ولكل من هذه العواطف مصطلحها وطرارز تأديتها اللغويان اللذان تعلمناهما ممن حولنا ومما باشرناه من حديث أو قراءة . وسواء أكان يتجاوب فى قلوبنا صدى تلك العواطف أم لم يكن ، نحن على استعداد للتعبير عنها وعلينا أن نفصح عنها متقيدين بطراز أدائها وبمصطلحها ، هذا إذا شئنا أن نوفر على أنفسنا كرامتها البشرية . بيد أن فى علم المرء بوجوب عاطفة ما ، وفى استخدامه التعبير الذى تستدعيه ، استحضاراً لتلك العاطفة بين يدى الوجدان وإدخالها فى حوزته من الخارج . ولئن كان مثل هذا الهيجان يرتفع من القلب إلى الشفتين ، فكم من هيجان ، على العكس ، ينزل من الشفتين إلى القلب ! إنه من العسير علينا أن نرسم الحد الفاصل بين ما نشعر به عفواً وما نشعر به بسائق الواجب أو بسائق الإكراه — فى بعض الأحيان — ولطالما كانت الهيئة التى ينبغى أن تكون عليها مثل هذه العواطف فينا مغشية ، إن قليلاً أو كثيراً ، النحو الذى يحسبه هن فينا . وإذا شئت دليلاً مكتوباً على هذا ، فافتح عدداً من مطولات علم النفس ، وامض إلى الأبواب المتصلة بالعاطفة الأخلاقية ، أو العاطفة البديعية ، أو العاطفة الدينية . فأنت واجدٌ ، على العموم ، وصفاً لشكلها الأمثل ، ولتحققها أقرب تحقق ممكن لدى أكابر رجال الخير وأكابر الفنانين وأكابر الصوفية . ولكنك لن تعلم شيئاً أو بعض

الشيء عما هي عليه لدى ذلك الرجل من الحرس الجمهوري الذي روى عنه جول لوميتير (Jules Lemaitre) قوله: « إن » إيفيجيني « (Iphigénie) لراسين (Racine) هي من روائع القطع إلا أنها جد مملة » ؛ مع أن ما يهم عالم النفس وما ينبغي أن يهتم به في العواطف العليا ليس ما يجدر أن تكون ، بل ما هي عليه عند سواد البشر الذين هم في أغلب الظن أدنى إلى هذا الحارس منهم إلى ليوناردوفانسي (Vinci) أو القديسة تيريز (Sainte Thérèse) . ولا فائدة من الزعم في هذا المجال بأن العاطفة لا تصبح بديعية حقاً ما لم يكن الأثر الذي أثارها ، هو نفسه ، فنياً حقاً . وما لم تكن العاطفة ، هي نفسها ، صافية لا تشوبها من الأنواع الانفعالية الأخرى شائبة . فإن مثل هذا السلوك خلق بالمشتغل بعلم الجمال لا بعلم النفس . لقد عاينت فيما مضى جمهوراً شعبياً يشهد رواية كورتولين (Courteline) « أغلق حقيبتك » (Ferme ta malle) ؛ وكان هذا الجمهور يحكي بتصديده حماسية (صادرة عن قناعة لو سخرت منها لكنت ممن لا يقدر عواقب الأمور) النشيد الذي يعارض به المؤلف — على نحو لا يجارى — « غزليات الفلاس » (تلك الأغاني الرخيصة التي كانت تباع قبل الحرب بهذا الثمن) . لقد شهدت هذا الجمهور يستعيد المقطوعة التي جاء فيها (١) :

طفل ينام غراراً ذو بضعة من شهور
وسط « السرير » قراراً في ناعمات الحرير
والأم ترنو مراراً بوجهها القمطرير
يقول : قد جرعوني يتماً مريراً أليماً

(١) تصرفنا عن عمد في نقل هذه المقطوعة السخيفة ، وحاولنا احتذاء نظمها المتبدل إظهاراً لغرض المؤلف في هزئه بالجمهور الذي يتحدث عنه :

Dans son berceau de fine mousseline,
Un jeune enfant d'environ quelques mois,
Sous le regard de sa mère mutine,
Dormant ainsi qu'il faisait quelquefois,
... ..
... C'est par eux que je suis orphelin !
Voilà vingt ans qu'ils ont tué mon père:
Je veux venger son cadavre béni...

بفعلهم حرموني أباً رؤوفاً رحيماً
عشرون عاماً تقضت ووالدى مقتول
نيرانُ تأرى تلظت : دمُ العدى مطلوب...

لقد اجتمع هذا الجمهور ليتمتع ، متعة المولعين بالفن العالى من رواد بايروث (Bayreuth) (١) ، بمشهد تمثيلي وبموسيقى . فهذه المتعة تستحق الدرس أنى وجدت ولو كان ذلك فى شارع « مفتار » (Mouffetard) (٢) وإن هذا المثال ، إذ يقابل بين كتلتين بشريتين وبين ارتكاساتها المختلفة . ليتيح لنا فوق ذلك أن نلاحظ أن الذوق فى غالب الأحيان (ولطالما كان هذا الذوق هو ما اكتسبناه من قدرة على إيهام نفوسنا وإيهام غيرنا بقيمة انطباعاتنا البديعية وقوتها) ليس خاصة فى النوع ولا هبة لدى الفرد ، ولكنه يرد على الذين يتبجحون به من الثقافة التى تلقوها ، وبالتالى ، من الرهط الاجتماعى الذى هم أعضاء فيه .

إن سوابق الأحكام الجماعية ، أى بمعنى الكلمة المضبوط ما تفرضه علينا الحياة الاجتماعية تلقاء عواطفنا ومشاعرنا من تخمينات واستباقات ، لا تساهم فحسب فى تغيير هذه العواطف والمشاعر وفى إحداثها ؛ بل إنها توفر لنا مفتاح سرها . فإننا حين نعلم إلى تحليل حالة من حالات نفسنا ونحاول أن نعمقها بالحفر فيها ، فليس لدينا من وسيلة لتدعيم ما حفرناه إلا أن نجمد فى كلمات الموائع التى نفذ إليها الحفر . على هذا النحو ، يقوم تفكير الإنسان (على الأقل الإنسان غير ذى العبقرية مثل) يقوم فى موضوع عواطفه الخاصة على تغذيتها لا بجوهر من الصميم بل بما تهينه اللغة وتدعوه وتلجئه لاكتشافه وراءه . فمثلاً من الممكن أن تترجم عاطفة عن عاطفة بحيلة لفظية تغير مظهرها فى عيننا . بهذا الاعتبار يكون للخوف أن يصبح إما حسرة على الخوف وقوعه وكراهية له ، واضطراباً بسائقه ، وألماً منه ؛ وإما ، على العكس ، شوقاً إلى ما يمكن أن يكذب الخوف ، وجباً له ، وأملاً فيه ، وحتى فرحاً به . وإذن ، فعاطفتنا تغنى بكل ما تحت يدنا من تعابير للفرح والدوران عليها ، وبما توفره لنا تلك التعابير من وجهات

(١) بايروث : مسرح بناء لويس الثانى ملك بافاريا لعرض آثار الموسيقى الشهير فاغنر .

(٢) من شوارع الطبقة الفقيرة فى باريس وراء البانثيون

نظر عنها ، وبما تفصح عنه من انفعالات . وكيف يحدد فعل الكلمات هذا وهم واقع فينا من غير أن تسبق لنا تجربة ما عما وراء الكلمات التي جاءت به ؟ يقول فيلي (Villey) : « إن الصور البصرية ، بفضل الحياة الاجتماعية لا تفوت الأعمى ، من وجه انفعالي ، على الرغم من أنها لا تقع تحت حواسه ، . . . وإنه ، بفعل الكلمات الدالة عليها ، ليكون لشيء من الهيجان الذي تبعثه أن ينتقل إلى المرء الذي لن يعرفها إلى الأبد . » وإذا ثبت هذا ، كان من باب أولى أن يفعل فينا أثر الكلمات عند ما لا نكون فاقدين لتجربة الأحوال التي أعربت عنها تلك الكلمات . ولربما كان المثال النمطي لهذا الذي نتحدث عنه من تحويل عاطفي يقع عن طريق الألفاظ ، ومن نتائج ذهنية تنتج عن هذا التحويل . متوفراً في وضعية جماعة التحليل النفسي وعقيدة « الليبيدو » (Libido) التي يعتقدونها . هب رجلاً دخل حديثاً في دين فرويد (Freud) . فهذا الرجل لم ينس بالطبع أنه كان محبباً لأمه في الصغر ؛ وأحد أركان دينه الجديد يشاء أن يكون حب الولد لأمه في هذه السن ذا صفة سفاحية . إن قليلاً أو كثيراً . ها هوذا ينكفي للغوص على ماضيه ، وهو متسلح بهذا الركن من أركان الإيمان ، فيكتشف في أصل حبه لأمه شيئاً مما يعهده اليوم من الجاذب الجنسي . إذن فالطفل الذي كانه هذا الرجل يرى الآن في نفسه « أوديباً » بالافتناع ولكن هذا « الأوديب » بالافتناع أصبح بفعل التحليل الذي أجراه « أوديباً » حقاً . إن في وسع الكافرين أن يتساءلوا أكان ما شعر به هذا الرجل ، يوم كان صغيراً ، من حب لأمه مصطبغاً بالصباغ الجنسي . أما الأمر الواقع فهو أنه بفضل « تحليله النفسي » أصبح لا يستطيع — وقد بلغ الرشد — أن يلتفت إلى طفولته دون أن يجد فيها ريح « الليبيدو » . نعم ، لك أن تتساءل هل التحليل يكتشف وجود ذلك « الليبيدو » حقاً في الطفولة . ولكن الأكيد أن التحليل عند بعضهم يدخل الليبيدو في حيز الطفولة . وبهذا الاعتبار يكون التحليل النفسي على جانب من الإفادة عظيم ؛ ذلك بأنه يبدو لنا كطريقة في الكلام مشتركة بين رهط من الرهوط ، ذات قيمة مطلقة داخل ذلك الرهط ؛ وهذه الطريقة في الكلام تلقى لنا ضوءاً على النحو الذي بحسبه يمكن أن يقوم داخل الرهط ترتيب للدرجات العاطفية ، ومقاييس عاطفية ، ومصطلح

عاطفي خاصة به من دون غيره ، كما تلقى لنا ضوءاً على النحو الذى بحسبه يمكن أن يتقن نظام من شأنه إيجاب عواطف وهيجانات لا مندوحة عنها فى مجرى الحياة . ليت شعري فأى مُحلِّل نفسانى يوافقك على أنه لم يكن ، فى ساعة من ساعاته ، من أهل التوحيد فى النزعة الجنسية ؟

وأخيراً ، فإن فى حياتنا الداخلية من حيث انفعالاتها شيئاً اصطلاحياً . إن « بدع الشعور » (modes de sentir) لتسود سيادة بدع الملابس . وإن الناس ليتخذون أهواءهم على طريقة « ليليا »^(١) (Lélia) اتخاذ الشعّر على طريقة « نينون »^(٢) (Ninon) . ولكل عصر « مجموعته » الخاصة (Code) فى الأعراف العاطفية . وهذه المجموعة تختلف من عصر إلى عصر و « ترسم » المثل العاطفى الأعلى . لقد تهالت ، مثلاً ، على فرنسا منذ القرن السابع عشر إلى يومنا هذا « مدارس » عاطفية . « فإن » « العصر الكبير »^(٣) (وقد اعتمد على التفكير الذى حرر نفسه بنفسه ، ووجد لذاته بذاته على نهج ديكرات ملح التقاليد الأخلاقية والدينية) أوجب فى الهيجانات والعواطف أن تكون مقررة ومهذبة من قبل العقل . والقرن الثامن عشر قدم العناية بأمر الحواس والقلب معاً ، وصاغ حساسيته من عكر اختلاطهما الشجى . والقرن التاسع عشر أشرق فى مثل هبوب العاصفة ثم انحدر لى أفول نجمه إلى ريبية فاضت بضرب من الحياء على الأهواء الواثى ملكن ناصية العصر ، فجعلهن هذا الحياء ينكمشن عن التجلى على صورة حادة فى عاطفة اضطرابهن ووهنهن . والقرن العشرون شاد فى طلوع فجره إرادة حياة الشهوات الأولية على أنقاض القواعد الأخلاقية . على هذا النحو ، لقي الحب (وهو أشد الأهواء بروزاً) تعابير متوالية عنه ، على حسب العهد والعرف السائد ، فى آثار أدبية مثل « أميرة كليف »^(٤) (Princesse de Clèves) ، « إيلويز الجديدة »^(٥)

(١) بطله الرواية المعروفة بهذا الاسم ، من تأليف جورج ساند (١٨٣٢) .

(٢) هى آن دولانكلو (Anne de Lenclos) من شهيرات نسوة فرنسا جمالاً وطقاً وأدباً (١٦٢٠ - ١٧٠٥) .

(٣) هو عصر لويس الرابع عشر .

(٤) من آثار مدام لافاييت . وهى قصة امرأة شريفة جريئة باحت لزوجها بحب غيره ، ففضى أماً عليها ، وأبت بعده الزواج بمن تحب .

(٥) أوجوليا Julia . من روائع ما كتب روسو على طريقة الترسّل (١٧٦١) : وهى قصة عاشقين حال بينهما زواج شرعى ، وبقياً على حال العفة رغم إقدام الزوج على الجمع بينهما داخل حرمه .

(Nouvelle Héloïse) ، « آنتوني » ^(١) (Antony) ، « عشاق » ^(٢) (Amants) ، « المرأة العارية » ^(٣) (Femme nue) . وليست هذه الآثار نسخة طبق الأصل عما يخالج أهل العصر أنفسهم من خوالج إذ يحبون ، بل الأرجح أنها نماذج طالعهم ، على صورة مجسدة ، بما تفيض به البيئات من شتيت ضبوات النفوس ، فاحتذى أهل العصر جذوهم على نحو لاحق . يشهد لهذا كتاب ميغرون Maigron القيم عن « النزعة الرومانتيكية والأخلاق » (Le Romantisme et les mœurs) (١٩١٠) . فإننا نجد فيه طلاباً ، ومتمرنين لدى الكتاب العدل ، وأجراء حوانيت ، ونسوة من صغار البورجوازيات يلبسن لبوس هرثاني (Hernani) ودونياسول (Dona Sol) ^(٤) . جحيم وزواج ؛ لقد كان لابد لكي يتبين الرجال مبلغ كونهم الأعيب في يد القدر ، من وجود ديديه (Didier) ؛ وكان لابد لكي تفهم النساء إلى أى حد هن غير مفهومات ، من وجود « آنديانا » ^(٥) (Indiana) .

إنه بعد انصرام العهد ، يتجلى لنا على أوضح شكل هذا الوصف الاصطلاحي في الموضوعات الانفعالية التي يصور أسلافنا على حسبها هيجاناتهم وأهوائهم . ولئن كنا لا نشعر على نحو واع بأعرافنا العاطفية ، فليس ذلك دليلاً على أنها غير موجودة لدينا ، وأننا غير واقعين تحت سيطرة إكراهها ، وأننا — بفضل امتياز نادر — نتصل بالإنسانية في ذاتها عن طريق حركاتنا الانفعالية القائمة في أعماق نفوسنا . إن كوننا نبصر مثل تلك الأعراف حيناً لاقينا أشخاصاً مجتمعين ليستبعد فرضية خلو ذات يدنا من أعراف لنا . إلا أننا إنما نعتبر هذه الأعراف جزءاً من طبيعتنا ، لأن مجتمعاتنا

(١) مأساة رومانتيكية عنيفة لإسكندر دوماس الأب (١٨٣١) ؛ فيها الكلمة الشهيرة : « لقد كانت ممتعة على ... فقتلها » .

(٢) ملهاة رشيقة لموريس دوف (١٨٩٥) . تدور بين عاشقين فرق القدر بينهما .

(٣) مسرحية مؤثرة لهنرى باتاى ظهرت سنة ١٩٩٨ . وهى تدور على مأساة عاطفية موضوعها عزوف مصور بعد أن بلغ ذروة المجد عن زوجته المخلصة التى أحبت فى فاتحة حياته الفنية .

(٤) هى البطلة المعشوقة فى قطعة فيكتور هوغو الشعرية « هرثاني » .

(٥) هى مثال المرأة التى مجدت فى شخصها جورج ساند شريفة الهوى تمجيداً طاملاً استخف

رؤوس العشاق . (راجع روايتها الشهيرة المعروفة بهذا الاسم) ١٨٨٢ .

وقواعدها قائمات في الطبيعة، وهن الطبيعة في عيننا . زد على ذلك في هذا المقام أن هذه القواعد فيهن الكثير من الاضطراب ؛ والذي يبرز هذا الأمر وجود الفرق الزمني غير المحسوس بين العادات العاطفية المكتسبة في ظل العرف السائد حتى تلك الساعة ، ومقتضيات العرف الجديد التي تتزايد وطأتها يوماً عن يوم وتحاول انتزاع السلطة من العرف الأول . إن الرجل الذي درج على أن يحب في إيقاع أشبه بإيقاع رقصات « الفالس » البطيئة ، ليصبيه البُهر^(١) من التصدي لصاحبة صيغت من عجلة في مثل خلجان نغم « الجازبند » . فهو إنما يعلن إفلاس الحب لأن طريقته في الحب هي ، بحسب رأيه ، الحب بعينه . مع أنه خير لهذا الرجل أن يقرر من وراء هذا المثال أن الحب أزل أبدى ، وأن صوره وأزياءه متقلبات تقلب الفصول . وما قط كانت الحياة الانفعالية لدى إنسان المجتمع (وهو الإنسان الوحيد الذي نعرفه) منسلخة من العرف ، لترتد إلى حال طبيعية لا يكون ذلك العرف جزءها المتمم . على ذلك ، فلا يجدر أن نتكلم عن عدم صدق العاطفة ، سواء تعلق الأمر بأسلافنا أو بنا . فإن اللدانة في حياتنا العاطفية تجعل هذه الحياة طوعاً لصيغ تعبير ولأعراف جماعية يحملها ، لا على « انتحال » ما يعبر عنه ويقضيه من عواطف ، بل على « الشعور » بتلك العواطف شعوراً . ومن جهة هذين التعبير والاقتضاء تدس فينا المرونة التي نتكلم عنها تلك العواطف . إن المجتمع الذي نعيش فيه يعلم الحياة الانفعالية كيف هي ، فيريد أن تجيء على نسقه . فوعينا لعواطفنا وهيجاناتنا يبعث فيهن — وقد اهتدى بهدى ذينك العلم والإرادة — قوة خلاقة : أعنى أن ما وجدته هو فيهن يبتدئ بالوجود حقاً فيهن ، منذ أن وجدته . ولذلك لن نقول مع فالليس (Vallès) « أحوال الفرح والألم والحب والثأر ؛ كل ذلك منسوخ بالحرف الواحد . مثل إجهاشنا بالبكاء واسترسالنا إلى الضحك . والشأن كذلك في الأهواء والجرائم . وما من هيجاناتنا ما هو محض صريح . فإن الكتاب الذي ننسخ منه أمام أعيننا . » ، بل نرجح أن نتخذ قول جيد (Gide) في شيء مما قد نوسع به فكرته : « لقد فقد تحليل علم النفس في عيني كل أهمية من يوم

أن أدركت أن الإنسان إنما يبلو من نفسه ما يتخيل أنه يبلوه منها . ولئن صح هذا فما أقرب أن يقال إن المرء إذ يبلو شيئاً من نفسه ، فإنما هو متخيل فيما يبلوه . » « وأى إله يستطيع التمييز » مثلاً بين حب المرء ، وتخيله أنه يحب ؟ « إن الواقع لا يتميز من الخيالى فى ميدان العواطف . »

إلا أننا نستدرك فنقول (وهذا ما اجتهدنا فى الإشارة إلى بداهته) : إن الخيالى هو ، فى الحقيقة ، الواقعى . وبمقابل ذلك ، هذا الواقع الفرضى هو الخيال بالضبط . والحال الانفعالية التى تعتزل كل مشاركة بشرية ؛ التى لا تعرض لها « الكلمة » بالتجزئة والتجميد فى داخل الضمائر فضلاً عن خارجها ؛ التى تعتصم بصميميتها لتخرج كل تأثير يجعلها ترعرع فى الخارج ؛ هذه الحال هى « الخيالى » وهى « الوهمى » وهى « الذى لا ينال ولا يلمس » . وبخلاف هذا ، الأحوال الانفعالية المعيشة وسط الناس والمنتشرة بينهم : الأحوال اللاتى يصدع بهن (إلى الآخرين وإلى أنفسهم . باللسان الذى تعلموه) أولئك الذين يشعرون بهن ؛ الأحوال المصوبة منذ تفتحهن فى القوالب العاطفية التى اخترعتها الجماعة من أجلهن ؛ وبكلمة واحدة الأحوال الموسومة وسما بميسم الجماعة : فتلكم اللاتى يفرضن على تأملنا فى كل زمان ومكان ، وتلكم الحقيقة الواقعة بذاتها (إن صح أنه ، من أجل أن يكون الشيء واقعياً ، فلا بأس أن يوجد) . إنك إذا شئت معرفة مثل هذه الأحوال ، فن العبث أن تتفحص المشاعر الفردية قبل سؤال المحيط الذى أتاح بمفرده تفتحهن اتمام . خذ رهطاً مع لغته ، وقواعده ، ومواضعاته ، وبدعه الانفعالية ؛ يكن فى وسعك التنبؤ سلفاً بما ستكون — على الجملة — عواطف أفرادها ، وهيئاتهم ، ثم خذ ، على العكس ، هذه الهيئات وتلك العواطف ، دون أن تعلم شيئاً عن الرهط الذى يعرضن له ، فلن تفقه مم اكتسبت هيئات وجودهن ، وطبيعتن ما فيها من أمور تنال وتلمس على أظهر وجهه وأدناه .

إن التعبير عن الهيجانات يشتمل على مجموعة من المظاهر الفيزيولوجية والحركة غنية جداً ومختلفة جداً . وبعض هذه المظاهر ، كالإشارات وملامح الوجه ، قابلة . في توفيق متفاوت ، لأن يعاد إحداثها عن عمد . وبعضها الآخر كالتغيير في النفس ودوران الدم وحركات الأوعية والإفرازات هي نتيجة لمتعكسات عصبية خارجة عن عمل الإرادة المباشر . بيد أنه لئن لم تنفعنا إرادتنا في استدرار اللعاب ، فكلنا يعلم أنه يكفيننا أن يشتد تفكيرنا في أكلة طيبة حتى يفيض الماء من فمنا ؛ وبناء على هذا ، من المتيسر لنا دائماً أن نفكر بما نريد وبالتالي ، أن نستدر الريق بإرادتنا عن هذه الطريق الملتفة . إن المستجد من دراسة « المتعكسات المشروطة » (réflexes conditionnés) أبان إبانة واسعة الدور العظيم الذى تلعبه ميكانيكيات من هذا النوع في تحديد السلوك البشرى والسلوك الحيوانى . غير أنه ، بينما ترى هذه الميكانيكيات لدى الحيوان تتركب ، إن صح التعبير ، من نفسها بحسب اتفاق الحوادث المتعاقبة من حوله ، نرى الإنسان قادراً على تركيبها بذاته فى ذاته ، لأن لشعوره ، وقد أصبح تأملياً ، لا أن يتصرف فقط بالتجربة الحاضرة وما تختصه بالإعادة من بين المواقف السابقة ، بل أن يتصرف بحمالة ماضية أو — إن كان بك ميل إلى الاستعارات التشريحية الفيزيولوجية — فقل إن الإنسان إنما يقوى على ذلك لأن دماغه المستعد للتقبل استعداداً منقطع النظير يفتح جميع مسالكه شيئاً فشيئاً للإثارة النافذة إليه ، بدلا من أن يفرض على هذه الإثارة ، بهجه متفاوت فى الشدة ، اتباع المسلك الذى سبق لمثيلاتها اتباعه . وبديهي أن الإنسان ، وهو يقدم على هذا ، جاهل من الوجهة النظرية بكل الميكانيكية التى يضعها موضع العمل . ولكنه كان لا بد لمن تعلم البكاء متى شاء ، من أن يكون — أول مرة خيل إليه فيها ضرورة البكاء من غير داع — قد ابتدأ ذهنياً باستدكار الظروف التى التى يعلم أنه بكى فيها عفو ، إلى أن يحل اليوم الذى يجزىء فيه استقرار المتعكس على نحو أمين عن جهد الشعور المبطىء وتكفى فكرة الدموع لإسالتهم لدى موقف يظهرن إبانته فى محلهم مهما يكن من أمر ، فإن وجود

المنعكس المشروط وما نملكه من استعمال له أعمى ليرهنان على أنه ما من مظهر للهيجان ، بالغاً ما بلغت عراقتة في الفيزيولوجية ، إلا ويمكن تحقيقه وتغييره بحسب الإرادة .

فضمن هذه الشرائط ، إن مظاهر الهيجان اللائى ، من بين أخوانهم ، يطفرون للخارج من جراء سعتهم واحتلالهن موضعاً معيناً ؛ تلك اللاوائى يشكان سحتنا^(١) ، ونرى فيهن لغة العواطف الطبيعية لأن التجربة أطلعتنا على ما يعين من انفعالات ؛ إن هذه المظاهر لى طبيعية ، أى بما أنهن ارتكاسات أوتوماتيكية ومستقلة (كما بين ذلك قالون لدى بحثه في منظومة المرونة والاعتدال القيم ، وفي المراكز وسط القحفية المجردة عن تأثير القشرة المباشر) فلسن بأمر اصطلاحنا عليها ، بل هن على العكس مفروضات علينا من قبل فيزيولوجيا الجنس . بيد أننا لئن كنا ، على هذا النحو ، عاجزين عن خلقهن ، فقد رأينا أن ميكانيكية المنعكسات المشروطة تتيح لنا أن نتصرف بهن إلى حد ما ، وأن نخضعهن ضمن هذا الحد نفسه لمواضعات تملها علينا الجماعة . فإن جزءاً بأسره من تدريبنا الاجتماعى قائم على تعليم تفاصيل الظروف التى يجب أن تكون سحتنا فيها سحنة الحزن أو الفرح أو الغضب أو الهيجان الدينى أو البديعى أو الوطنى ، أو سحنة الشرف المصون أو سحنة العرض المثلوم ؛ ولا تكون تربيتنا تامة إلا إذا جرت سحتنا فى جميع الظروف ، وفاق أوامر هذه المقتضيات وطباق ضرورات تلك المواضعات . وليست هذه المقتضيات والمواضعات صادرة عنا أو عن الإنسان على وجه العموم ، بل عن محيطنا . فالتقيد بمواضعات المجتمع ، الذى سبق أن رأيناه منظماً لصميمية انفعالاتنا ، نعود فنراه قابضاً على زمام التعبير الخارجى عن هذه الانفعالات .

وهكذا فإن مظاهر سحتنا مجبولة ، فى أصلها السديمى ، من طينة منعكسات مطلقة غير مشروطة بشئ ، فهى ، تبعاً لذلك ، طبيعية . ولكن الجماعة « تقرر » الظروف التى تكون فيها تلك المظاهر واجبة أو محرومة على العكس ، وبفعل المنعكس المشروط تجعلها إرادتنا (وخير لنا أن نقول تجعلها دعوة الرهط الملحة) مطابقة لأحكام ذلك « التقرير » . لا ريب أن

(١) نقترح هذا المصطلح فى مقابل كلمة « mimique » وهى تعنى لغة الإشارات والملاح . (المعرب) .

الاقتداء بالحيط هو من العوامل الكبرى في اكتسابها التآلف واللين . ولكن هذين المؤلفين واللين ليسا ناجمين فقط عن ذلك الاقتداء الفيزيولوجي المحض ، الأوتوماتيكي المحض ، الميكانيكي المحض ، الذي وفق لاميتري (La Mettrie) خير توفيق في قوله عنه : « إن المرء ليأخذ كل شيء عن عمن يعيش معهم (حركاتهم ونبراتهم إلخ . . .) كالخفن ينطوى فوراً ما تهدده ضربة أنذرت بالوقوع ، أو جرياً على مثل السبب الذي يجعل جسم الناظر إلى مقلد حسن التقليد ينساق آلياً وعلى الرغم منه إلى محاكاة جميع حركاته » . فالأقتداء حين يكون له فعل في هذا الموضع ، لا يبعث عليه فحسب وجود القدرة وجاذبيتها الماديان ، وإنما سلم كامل من هذه العواطف التي تستمد التصورات الجماعية قوتها منها (كالحب أو الاحترام أو الخوف) . وإذن فالأقتداء ليس منوطاً بالضرورات الفيزيولوجية ، بل بضروب الإكراه المعنوي . على ذلك فإن النموذج المقترح قدوة لنا كثيراً ما يناقض الارتكاسات التي نستسلم إليها من ذواتنا . فمثلاً ، الأهل الحصيفون يصطنعون هيئة اللامبالاة في حال وقوع ولداهم دون أن يحصل له أذى كبير ، ويقولون له إذ يبكي لا داعي لذلك . ومن العار البكاء لمثل هذا . ففي أوائل الأمر لا يتوصل الطفل إلى تقليد اللامبالاة لدى أبويه (تلك التي كان لا يكون لها من أثر كبير لو لم يشترك معها غيرها) اللهم ما لم ينفق جهداً كبيراً تكون فيه السلطة العائلية ، وعادة الطاعة ، والخشية من العقوبة أو من السخرية ، والرغبة في إرضاء الوالدين هي « دعوة الرهط الملمحة » التي تحدثنا عنها فيما سبق والتي تقوم لديه ، بادی الرأي ، بدور الإرادة الشخصية . وفيما بعد ، يصبح الطفل من نفسه عازفاً عن البكاء في حال مشابهة . ثم إنه ليسقط ذات يوم ، ويصيبه من ذلك أذى كبير ، فينهض ضاحكاً وهو يقول : « لا شيء » في سحنة يتخذها مباشرة من دون أن يظهر عايباً أثر لقسر خارجي ولا لجهد ما . فالمواضعة تصبح لديه عفوية مثل الطبيعة .

إذن فجملة من الأسباب تدعونا منذ البدء — كما يقترح دوما (Dumas) في موضوع الضحك والبكاء . إلى « إعادة النظر في سيكولوجية التعبير بأسرها ، مع إعطاء المحل المناسب إلى استعمالنا الإرادي أو نصف الإرادي للحركات الأوتوماتيكية أو المنعكسات ، ولإفرازات ، ولكل ما هو في حياتنا

البيولوجية قابل لأن يصبح إشارة . وعلاوة على ذلك ، يجب أن نلاحظ أنه لأن استمد التعبير ، على وجه العموم ، معناه من جذره البيولوجي ، فالجماعة وسعت مدى ذلك المعنى ، وعممته ، وعدلته ، وأنها في كثير من الأحوال ، تَحَلَّقَتْ هي نفسها بفعل قواها الخاصة (من ديانات وعادات وأوضاع) إشارات تعرب عن عواطف (كالمصافحة ، والصلاة ، والسلام) ؛ إشارات لا دخل للبيولوجيا فيها البتة .

بناء عليه ، سنحاول الآن أن نبين بسلسلة من الأمثلة المجسدة أن للهيجانات ضرورياً خاصة من « التكنيك » يقال لها « التكنيكيات الهييجانية » وأن هذه التكنيكيات يجدر أن تحسب في عداد « تكنيكيات الجسم » التي مردها إلى التدريب الاجتماعي والتي بصدها تكلم موس (Mauss) عن « نصيب التربية والتصورات الاجتماعية . في أفعال يمنح الناس إلى اعتبارها إما عضوية محضة أو على العكس إرادية وواعية » مستعينا بأمثلة استعارها من العادات الجنسية ، ومن السير ، ومن السبور (السباحة ، الرقص إلخ . . .)

إنه ليدركنا المزيد من اليسر في العثور على أدلة ناطقة عن تنظيم الجماعة للتعبير عن الهييجانات ، بمقدار ما يزداد التفاتنا إلى الماضي وبمقدار ما يزداد ابتعادنا في المكان . ونحن . إن لم نقض فيما تكلم عنه كبلنغ (Kipling) من أمر ابتسامة اليابانيين الشهيرة التي يستطيعون الاحتفاظ بها حتى في يوم الفزع الأكبر ، فإن لودز (Lods) ليروى لنا مثلاً أن الحداد في غابر الأزمان اليهودية « كان ينطوى على مظاهرتين صابحتين . . . ، الولولة . . . والنواح^(١) . ومن نافلة القول أن الألم لدى الأحياء لا يتخذ في انفجاره المعنوي العفوى ، غير التأمل ، لا الواحد ولا الآخر من هذين . فإن نحيب المآتم عند الإسرائيليين (وشأنهم في هذا شأن كثير من الشعوب غير المتعدنة) كان مقيداً أشد تقييد بالعادة . لقد كان يتولى إرساله ، في أقوال تفرضها التقاليد خلال أيام معدودة ، وربما أثناء ساعات معدودة كما هو الأمر عند السوريين من أهل هذا العصر ، أشخاص معينون بعضهم ذكور وبعضهم

(١) في سياق المتن الفرنسي الشرح الآتي لكلمة « thrène » : « هي قصيدة تنوح بها البكاة في إنشاد كثير ما يكون على نغم المزار (Hâte) أو السطرون (sistre) . »

إناث وكل منهم من قبيل معين» . وكذلك جاءنا غرانيه (Granet) بتفاصيل دقيقة عن لغة الألم في الصين الكلاسيكية مما هو مفيد لنا غاية الإفادة . فـلغة الألم في الصين مقننة في كتب طقوس خاصة ، وهى تشكل « مجموعة من الرموز (une symbolique) مرتبة ترتيباً دقيقاً . » ولغة الرموز هذه تحدد أمرين في ضبط لا يتزعزع : فن جهة . النحو الذى يترتب على أهل الميت أن ينظموا بحسبه حياتهم خلال حدادهم . ومن جهة أخرى ، الهيئة التى يجب أن تتخذها في أوقات معينة مظاهر حزنهم . والتغيرات الطارئة على حياتهم المادية والمعنوية (بما تجنح إليه جميعاً من إدخال البطء على هذه الحياة) تفصح عن مشاوكة الأهل للميت في حاله . فهناك نوع من « الحجز » يضرب عليهم ، فتراهم منعزلين في أكواخ فردية تقام حول دار الميت ، فلا يتقبلون زيارة أحد ، حتى لتنعدم بينهم كل صلة . وهم على حال الصمت والسكون ؛ يمتنعون عن ممارسة أية وظيفة عامة ، ويحرمون على أنفسهم الموسيقى ، ويخضعون لنظام من التقير في التغذية ، ويمتنعون عن كل عناية بالنظافة ، ويعيشون في شبه شلل فكرى لا تجيز لهم الجماعة الخروج منه إلا تدريجاً وعلى مراحل مقننة أيضاً ؛ وتكون بمثابة الشارات عن هذه المراحل خمسة أصناف من ثياب الحداد يوالون في لبس الصنف منها بعد الآخر . ثم إنه يترتب على احتفالات الحداد وعلى ما يصاحبها ويلازمها من مظاهرات انفعالية ، وجائب لا ترخص فيها . فعلى الأهل أن يعلنوا الموت على رؤوس الأشهاد ، وأن ينتظروا التعازى في مقابل إعلانهم هذا . فإذا فاتتهم التعازى ، لم يسعهم إلا أن يكفوا عن إظهار جزعهم . ولكن ، في وقت تشييع الجنازة على الأخص . يحضر أناس مأذون لهم عن عمد بارتكاب ما لا يليق ، فيدفعون الأهل إلى تقويم ما أتوا به من المنكر ، وحينئذ يكون هؤلاء أن يظهروا لوعتهم بما تمليه الطقوس من إشارات تتجاوز في تعقيدها المنعكسات السيكونيزولوجية تجاوزاً كبيراً : فهناك ملامسات ، ووثبات ، وضربات على الصدور ، وتأوهات معروفة بالتفاصيل سلفاً ، معروفة النمط والعدد والزمان والمكان . والذى يزيد في إبراز الوصف الاجتماعى على هذه الطقوس ، ما هو مأمور به من استعمالها استعمالاً رمزياً في أوقات الأعياد ، أو حصاد الغلال أو كسوف الشمس أو خسوف القمر ، ولدى

حريق معبد ، وفي حال ضياع أرض أو حالة هزيمة عسكرية . والصينيون يعتبرون أن الرجل المتوحش هو الذى يطلق العنان لعفوية المنعكسات في التعبير عن هيجاناته . أما المتمدن فعليه أن يعرف كيف يكبح جماحها ، لأن الإظهار المباح للعواطف لا صلة له بها البتة . وليس لامرء أن يدل في هذا الموضوع على شخصيته ، اللهم إلا بما يضعه من عزم في لإنجاز المظاهر التي اقتضتها وأقرتها الجماعة ، وإلا بما يرافق هذا الإنجاز من حسن تصرف مناسب للمقام .

إن التضاد الخارجى على الأقل الذى يتجلى من معارضة عاداتنا بهذه الأمور المستعارة من الماضى ومن الشرق القصى ، يساعد على إبراز الوصف الجماعى في المظاهر السحنية ، على أن زماننا وبيئتنا ليحملان لنا أيضاً كثيراً من الأدلة على هذا .

فقبل كل شيء ، إنه يلاحظ فيهما حوادث مماثلة للحوادث التي ذكرناها من حيث غرايتها وما عليها من سمة الطقس الجماعى . فثلا يروى پيير ميل (Pierre Mille) — والكلام عن قرية صغيرة بين أوفيرينا (Auvergne) ولیموزان (Limousin) — إنه بعد الدفن « بينا نساء الأسرة . . . ، وعلى أكتافهن دُثِرُ سوداء ثقيلة غير ذات أكمام ، يصرخن وينتجنن أمام الحفرة ، إذا بنساء القرية جميعاً واقفات على قبور موتاهن ، يجبنهن بصوت عال ، فينادين الأموات ، ويستعدن ذكراهن ، ويرفعن أيديهن بالإشارة فعلَ من يمزقن وجوههن بأظفارهن . » ولقد أنبأنى من أثق بقوله عن بعض قرى المنطقة الجنوبية أن القاعدة المطردة في مراسم الدفن ، أن تجهش الأسرة بالبكاء ، وحتى الأبعد من الأهل إبان ردم الحفرة . ويظهر أن هذا العرف لم يخالف عنه أبداً ، والناس على العموم يراعونه في إجماع وانتظام ملحوظين .

ولكن هناك ، على الأخص ، حياتنا اليومية ، وهناك الظروف الوفيرة التي يترتب على سختنا فيها أن تنزل على حكم شرعة معقدة دائمة اليقظة ، وإن كانت على حظ من اللين . فإنه ليكنى المرء أن يكون قد شهد زواجاً أو جنازة ، ليرى في منظر الكهنة (sacristie) على بضعة أمتار من الأسرة التي هي على حال الحزن أو الفرح كيف أن الهيئات والوجوه تصلح من شأنها وتتخذ لها ملامح خاصة ، بعد أن كانت حتى الساعة غير شديدة

التلاؤم مع الظرف ومقتصرة على مجرد اللياقة : فنظرات المحاجر تنطفئ ، وتقاطيع الوجه تتكس وتسترخي على مقربة من براقع الحداد ؛ وهي تأتلق وتشرق وتزدهر بمجاورة أزهار البرتقال . فإذا انصرفت لحظة واحدة ، غدت الهيئة والنظرة والسيمياء وكأنها لرجل منصرف إلى شأنه وهو يفكر . وحتى الذين يعينهم الأمر مباشرة في حال كهذه ، لا يتخذون من صدق عواطفهم رخصة يطلقون بها لأنفسهم حرية الإعراب عنهم كما يشاؤون . فالجمهور ينتظر منهم هيات وارتكاسات تجر غيبتها أو المبالغة فيها إلى إثارة امتعاضه على السواء . ومهما كان حزنهم أو فرحهم شديداً ، فإنهم يشعرون شعوراً غامضاً بأنهم قبله أبصار القوم ، وأن عليهم أن يوفروا عن أنفسهم المشهد الذي ينتظره الناس منهم : ولذلك يبذل التعبير عن العواطف جهداً خفياً لكي يجيء مليئاً لما ينتظره الناس . حتى إنه ليتفق أن نراهم يراقبون فيما بينهم ، وبعضهم يلاحظ بعضاً .

ذلك بأننا لا نحرص على أن ينالنا أو ينال ذوينا الزجر الذي يصيب ما خرج على القاعدة من مظاهر الحياة الانفعالية ، وما ناقض منها المتوقع فجرح الأعراف بمناقضته هذه . والقديس فرانسوا دو سال (St. François de Sales) يأتينا بدليل قاطع وشيق على هذا الحرص ، حين يحاول أن يبرر رقص داود أمام قوسه ، مرجعاً قلة اللياقة فيما أتاه من أمر إلى شدة الفرح . يقول : « لأن قفز داود أمام قوسه » قفزاً زائداً عما تتطلبه اللياقة المعتادة » فما ذلك لأنه « أراد أن يتبدل تبدل من خولط في عقله » ، ولكنما جاءت حركاته مطابقة « للطرب المفرط النادر الذي شعر به فؤاده . » ونحن في هذا الشأن كالملك داود ، فإذا تركنا ملكة الانعكاس فينا (réflexivité) وعفويتنا تفعلان في التعبير عن هيجاناتنا أكثر من الحد اللازم ، فالعجب أبداً يأخذ مأخذه ممن حولنا ؛ وعلى حسب رضاهم عنا أو غضبهم علينا ، إما أن يستأوا مما فعلنا فيخطئونا . وإما أن يتلمسوا لنا في الظروف عذراً طارئاً . أما إذا تواتر وقوعنا في الخطيئة ، فقد أوشكنا أن نخاطر باستنفاد صبرهم فيعتبرونا — كما سبقت لنا كتابته — كالرجل « البوهيمي » ، أو غير المهذب ، أو اللابالي ، أو المستهتر ، إن لم نقل الشاذ ، أو المجنون .

على أن ملاحظة عاداتنا وأعرافنا ليست هي وحدها التي تطالعنا بوجود

قواعد جماعية تسود أمر التعبير السخنى عن الهيجانات . لا جرم أنه ليس هناك من شرعة (code) انفعالية مشابهة للشرعة المدنية تكون فيها هذه القواعد منصوصة ومجموعة ومرتببة . ومع ذلك ، فلا تعدم تلك القواعد أن تكون مكتوبة ، لأن « مطولات العادات المدنية » (Traités de civilités) التى تبحث فى المظهر الاجتماعى ، وإن كانت لا تعنى عناية حصرية بتدوين هاتيك القواعد ، إلا أنها لا تقصر أوامرها على النحو الذى ينبغى بحسبه أن يدبر منزل ، أو يقدم عشاء ، أو ينظم استقبال ، ولا على الطريقة التى يليق أن تتخذ فى اللباس ، وفى السلوك داخل الدار أو على المائدة أو فى مجلس من المجالس ؛ بل إن تلك المطولات ربما امتد بحثها إلى إبراز العواطف إلى الخارج ، لأن هذا الإبراز جزء من المظاهر الاجتماعية وداخل ، مع تلك المظاهر ، فى نطاق اللياقة .

للبارونة ستاف (Baronne Staffe) كتاب اسمه : آداب العيش فى المجتمع الحاضر (Les Règles du Savoir-Vivre dans la société moderne) ولقد طمع هذا الكتاب فى أن يكون أثناء عهد طويل لإنجيل البورجوازية الفرنسية الحديث . فهذا الكتاب يقرر فى باب الحداد هذا القانون العام الآتى : « إن المراسم (Etiquette) والعادة ، اللاتى لا يتنازلن عن حقوقهن فى أى ظرف من الظروف ، يقنن الطريقة التى يجب اصطناعها فى حمل ألمانا أو إظهاره على الأقل . » فهذا المبدأ يصلح ، فى الواقع ، لجميع هيجاناتنا . ولئن كان قد رجح إيراده بمناسبة الألم فقط ، فذلك لأن الألم ، من بين جميع هيجاناتنا ، هو أشد ما نحرص من كل قلبنا على صدقه ، فنكره ، تبعاً لهذا ، أن نعترف له بالصفة الاصطلاحية . ولولا صحة المبدأ الذى نتكلم عنه ، ولولا عموميته لما جاز أن توجد « مطولات فى العادات المدنية » باحثة فى هذه النقطة (الجزئية) . وبعد ، فإنما قررت البارونة ستاف هذا المبدأ بكل سداجة ، وهى خلو من كل فكرة تبطن خلاف ما تظهر ، ومن غير أن تعلم ما لهذا المبدأ من أهمية سيكولوجية ، وحتى من دون أن يخطر لها ما يفتحه من آفاق جديدة فى موضوع التعبير عن الهيجانات وطبيعة هذا التعبير ؛ إنما قررت هذا المبدأ بسائق عناية خطائية محضة . وإن هو بالنسبة إليها ، إلا نص عن حادثة لا يهتمها منها إلا نتائجها العرفية . ولكن هذا

النص ، لمجرد كونه نصاً ، ينير سبيل مقالتنا بصورة مذهشة ، ويحمل لعالم النفس فائدة فريدة في بابها فخبراء اللياقة (التكنيكيون) فاقوا عالم النفس في كونهم أدركوا دفعة واحدة وصفاً من أعرق أوصاف السحنة ، لأن موضوع دراستهم يدفعهم إلى الربط بين الإنسان والإنسان ، وفقاً لجري الأمور الفعلية ، بدلا من ربط الإنسان بالحيوان ، وهو أمر — على فرض أنه وقع أبداً على أتمه — لم يقع إلا في سوائف العهود السحيقة . والذي يظهر أن ما طبقه هؤلاء الخبراء (دون أن ينصوه) من مبدأ النزول على مواضعة المجتمع (conformisme) ومبدأ الأمر الجماعي (impératif collectif) هو ، في الحقيقة ، أعرق واقعية باعتبار مسلماته وأشد غنى من حيث تطبيقاته ، من مبدأ « العادات النافعة ^(١) » الذي — بفضل دوما (Dumas) — لم يعد يغتر أحد بدعواه العريضة .

إن البارونة ستاف بعد أن وضعت المبدأ تكلمت عرضاً عن تفصيل تطبيقه . فهي تعلمنا أن علينا مراعاة الحداد مقدار كذا شهراً أو أسبوعاً تبعاً لدرجة صلتنا بالمرحوم ، وأن أحوال الحداد الكبرى تقضى بعدم استقبال الزائرين خلال ستة أسابيع ، وبعدم القيام بزيارات أثناء ثلاثة أشهر . والحق أن أمثال هذه الأمور — بعد ما عرفناه عن الصين بطريق غرانية (Granet) لتعدل في تعقيدها « الخذلقات الصينية » (chinoiserie) . نعم ربما كان من البديهي أن سمحتنا لا يجوز أن تكون ، أثناء هذه الفترات الزمنية القانونية ، متنافرة تنافراً فاضحاً ولون ثيابنا . ولكن لأن لم ترد فريضة جعل التعبير عن عواطفنا طباق الظروف إلا على سبيل الإضمار المقدر في النصوص المشار إليها ، فهي هي ذى الآن ظاهرة جليلة في أحوال شتى : فمن يزر زيارة تعزية ، « وجب أن يأخذ نفسه بضرب من الوقار ، وأن تكون ألوان ثيابه وطريقة اكتسائها على جانب من البساطة كبير ، وعليه ألا يكون البادئ

(١) ننبه القارئ إلى أن المؤلف يتكلم هنا عن المبدأ المنسوب لداروين في تحليل ظواهر الهيجان . وهو يتلخص في قوله (والترجمة — على ما بها من تصرف حكيم — مقتبسة عن الدكتور صليبيا) : « إن الحركات الصالحة لإنجاز رغبة أو لتسكين إحساس . . تصبح بالتكرار عادة ، فإذا ظهرت تلك الرغبة أو ذلك الإحساس ، مهما يكن ضعيفاً ، تبعته تلك الحركات على الرغم من أنها لم تعد صالحة لشيء » . (راجع المجلد الأول من دروس الفلسفة ص ٢٢٤) .

بالكلام على الميت ؛ بل أن يصغى فى مسأيرة إلى ما يطيب للأهل الإفضاء به عن ميتهم . وفى مقابل هذا ، على المزور أن يكظم حزنه وأساه . » ثم إن على الفتى الذى أخطب فتاة أن يزور من أصهر فيهم « فيبتدئ بأهل الفتاة ، ويثنى بها ، شاكرًا لهم حار الشكر — ولكن فى غير مبالغة — مالم يفت طلبته لديهم . ولئن كانت البرودة مما لا يليق فى هذا الموقف ، فإن التحفظ فى التعبير عن السعادة أمر واجب . » حينما تقدم أم الخاطب من ستكون عرساً لابنها ، تقول « فى ابتسام عطوف » : « الآنسة . . . كنتى فى المستقبل . » وأخيراً ، فلدى ختام حفلة الزواج فى مقر العمدة (Mairie) عند ما تدفع الفتاة بالقلم إلى زوجها بعد أن وقعت « يحبها والسرور باد عليه ويقول لها مستبشراً : شكراً أيها السيدة ! » .

إلى — وشأنى فى ذلك شأن كل الناس ، أو على الأقل شأن الذين اتخذوا التأمل مهنة لهم بما أوتوه من أفكار تجول خلف أدمغتهم والذين لإخال أنهم يخطئون إذ يحسون من دلائل الفضل المفرط فيهم صدور ملاحظات عنهم مليئة بانحطث أو الذكاء أو الحساسية على حين لم يصبح ذلك فيهم من المواهب الطبيعية إلا بفضل العادة — ؛ إني وشأنى فى هذا شأن أولئك ، لأجد فى هذه النصوص شيئاً يضحك . وليس من المستحيل أن يكون ذلك ، فى بعض الأحيان ، مما يقصد إليه عن عمد . ومع هذا ، فإنى أنصح القارئ الذى لا يرى فى هذه النصوص إلا ذرائع للهزء فحسب ، أن يبحث فى ماضيه عن المرات التى اتفق له فيها أن يكون راضياً من جراء هذه « الرواسم » الانفعالية (clichés affectifs) ، وسأدهش إن لم يداخله العجب من كثرة عدد تلك المرات . لكن الذى يستحق الذكر خاصة هو أن روح الكتاب الذى اقتبست منه هذه النصوص ليست روح قصة واقعية أو مشهد منتزع من الحياة . ولربما جاز للمؤلف أن يكون قد لها فى سره بما يقول ؛ إلا أن هذا لم يحل بينه وبين ذكر ما يُفَعَّل وما يجب أن يُفَعَّل ، ولم يمنعه من أن يعزو للاعراف صفة أمرية . وإن النجاح الذى لاقاه من القراء ليشهد ، على كل حال ، أن ذلك بعينه هو الشعور (العميق — ولا جرم — هذه النبوة) لدى جمهرة من القراء سألوه ، دون شيء من الهزل عما يترتب عليهم من سلوك فى المجتمع وكيف ، فى حال خاصة ، ينبغي

لهم أن يلبسوا لبوس الحزن أو الفرح على صورة موافقة للحشمة . ولقد وجدوا في هذه النصوص التي نبتسم منها « النماذج » التي يجب أن تعدو قائدهم في تراحهم على احتذائها تراحماً ملؤه الإعجاب بها ؛ ووجدوا كذلك في هذه النصوص دستور المقتضيات الجماعية التي يحسون في قرارة نفوسهم وجوب النزول على حكمها .

إذن ، فمن وجهة النظر هذه ، تبدو المظاهر الخارجية لانفعالاتنا كوجائب يفرضها الرهط على مثل ما رأينا من أمر الانفعالات أنفسها . إن الجماعة - في ظروف لا تحصى من الحياة اليومية - تحدد لنا نوع ما يجب أن نتميز به أفئدتنا من عواطف والطريقة التي ينبغي اصطناعها في التعبير عنهن .

زد على ذلك أن اتسام العاطفة بميسم المجتمع يجب أن يكون مجارياً لانطباع التعبير عنها بطابع الجماعة . ومهما نلحق من قيمة بالنظرية الفيزيولوجية للمهيجانات التي اقترحها جايمس ولانج (James et Lange) فبديهي أن مظاهرهن ملازمة لمن ملازمة لا تنفصل . وليس في وسع التأثير الذي يتناول مظاهر الهيجان ، إلا أن يتناول في نفس الوقت المهيجانات أنفسهن . ومن العسير على سحنة مقيدة بقواعد الجماعة أن تلد أو ترافق أو تترجم عاطفة لا تكون مصطبغة جزئياً بصبغة المجتمع . كما أن من العسير أن يتلاءم هيجان مصبوغ جزئياً بصباغ المجتمع مع سحنة لم تتناولها جماعة بالتقنين والتنظيم .

إذن فصحيح كل الصحة أن السحنة غير فطرية بمعنى الكلمة ، وأنه ليس في وسعنا معارضتها باللغة النطقية معارضة الطبيعة بالاصطلاح . فنحن نتعلم الإفصاح بلغة الإشارات عن هيجاناتنا مسوقين إلى ذلك بالإكراه عينه الذي يدفعنا لتعلم الكلام . (وهو إكراه غير محسوس في نفسه ، ولا يعرف إلا بنتائجه لأن الجو الاجتماعي الضروري لنمونا لا يزيد في ضغطه على فكرنا أكثر من ضغط الهواء على كواهلنا) والصيغة في اكتساب الأمرين واحدة . فالتمارين الصوتية التي يحلو للطفل أن يسترسل إليها تضع تحت تصرفه ركاماً من المقاصل النطقية ومن الأصوات اللفظية مدهشاً في مرونته واختلافه ؛ هذه المقاصل والأصوات تشكل ما يشبه أن يكون المواد الفيزيولوجية في بناء اللغة . ثم ، بعد هذه الموهبة الأولى التي يؤثر فيها المحيط تأثيراً أدنى ، يقوم ارتقاء

الطفل على احتذاء محيطه ، على العكس ، فلا يحتفظ من هذه الأصوات إلا بما يستخدمه اللسان المتكلم من حوله . فيؤلف بينها في مجموعات تسفر آخر الأمر ، عن جمل وعن كلمات ؛ ثم يؤلف بينها وبين أشخاص ومواقف وحالات سلوك ، في صحة إنجاز وسرعة متزايدتين ، وفي ضبط « انعكاسي » (خلو من أية صفة تأملية) . وعند ما يثير بالفعل كل سلوك ، وكل موقف ، وكل شيء ، وكل شخص ، في غير مهلة ولا خطأ ، الارتكاس اللفظي الصائب ، أى الارتكاس القابل لأن يحدث لدى الآخرين ما يلائمه تماماً من تعديل في العاطفة والفكرة والسلوك (وبعبارة أخرى وأخيرة الارتكاس المقرر من قبل العرف الجماعي) فحينئذ يكون قد حصل اكتساب اللغة بمعنى الكلمة . هذا وإن الطفل يملك من جهة تنظيمه الفيزيولوجي ومن جهة مجموعة المرونة والاعتدال القويم لديه (système tonico-postural) جملة من المنعكسات ، ومن أشكال الضحك والبكاء والصراخ والاضطراب في الحركة تطلقها انفعالاته على نحو عفوى . فالتربية هنا — بما تلجأ إليه من إحاطة هذه المنعكسات بشرائط تعطلها ، أو تثبتها ، أو تنقلها من موضع إلى موضع — تقوم على التصرف بتلك العقوية وعلى جعلها مطابقة للارتكاسات التي قررتها المقتضيات الجماعية ؛ إلى أن يحىء اليوم الذي تغدو فيه سحنة صاحب العلاقة ناطقة ، في نظر المحيط ، نطق اللغة ، بعد أن أصبحت مباشرة مثلها وصحيحة مثلها . بهذا الاعتبار ونظراً لما بينهما من وحدة النشأة والنمو ، تبرر الصلة الوثيقة التي طالما لوحظت بين لغة النطق ولغة الإشارة (وهذه الثانية هي الرفيقة الطبيعية للأولى ، ومن النادر أن يستغنى عنها) وما كان أحراناً بالتعجب لو أن الأمر جرى على العكس وجمعت الجامعة بين لغة نطقية كمل اتسامها بميسم المجتمع ، وصيغة في التعبير خارجة عملياً عن حوزة التأثير الجماعية .

لا جرم أن اللغويين لاحظوا وحلوا هذه القرابة الفعلية بين لغة الإشارة ولغة الكلام . فثلاً ، بصدد العبارة التي يتفق لنا استعمالها إذ نرى رجلاً لطخت ثيابه بالطين ، فنقول : « الحق إنك نظيف ! » ، يلاحظ بالي (Bally) أن لو أخذت مستقلة في نفسها ، لما أفادت المعنى الذي يتفق معنا السامعون على عزوه إليها . فإن هذا المعنى قد جاءها ، قبل كل شيء

من الموقف ومن سحنتنا . ولكنه قد جاءها أيضاً وعلى الأخص من عامل آخر ألا وهو « تموج الصوت المبين ، أو النبرة (intonation) . ففي الحال التي نغنى بها ، النبرة المحددة بالعرف (وشأنها في هذا شأن كل شيء في اللغة المنظمة) هي من البيان والإفصاح والدلالة بحيث تستطيع ، دون مساعدة الموقف ، ما لم تكن تستطيعه القرينة : أعنى منح معنى وسخ للفظ نظيف . ولئن صرح بالي ، على هذا النحو ، بأن النبرة تستطيع الاستغناء عن الموقف دون أن يضيف بأن في وسعها الاستغناء عن السحنة ، فإنما ذلك لسبب جد هام هنا : فهو يعتبر أن النبرة داخلية في السحنة ، وأنها شكل خاص من أشكالها ، فهي « سحنة لفظية » (mimique verbale)

وفي رأيه أن لهذه السحنة اللفظية قوانينها . يقول : « إن تموج الصوت تحدده ، في كل حال من الأحوال ، قواعد عرفية مماثلة لقواعد اللغة الأخرى ، ولو أن تلك القواعد كانت أعسر منلا وصوغاً من صاحباتها » . على أن التوفيق حين يحالفنا قليلا في الكشف عنها ، فن المستحيل ألا نعجب للاطراد الراسخ في انطباقها . وهكذا نرى في الفرنسية ، مثلاً ، أن كل نعت ذى رنة عاطفية يحمل جرسه (accent) على مقطعه الأول ، أو على مقطعه الثاني ، إن كان الأول مبتدئاً بحرف صائت أو h ، فتقول :

C'est colossal, c'est merveilleux; une extension formidable; un vin excellent, délicieux, exécrable; un temps magnifique, abominable, épouvantable.

هذا ، ولقد أشار الملاحظون ، من جهة أخرى ، إلى أن اللغة والنبرة الانفعاليتين تتعلمان « على الفارغ » إن صح التعبير ، قبل أن تفسح الظروف مجالا لاستعمالهما عن هدى وبصيرة . يقول لنا ج . پيريس (J. Pères) مثلاً : إن و . . . في شهره السادس والعشرين يطيب له أن يتلفظ بجمل تعجبية دالة على هيجانات غريبة عنه كل الغرابة ، فتراه يكرر ببرودة : « يا للمصيبة ! هذه بلية ! فلان حزين ! فلان بائس ! شيء مخيف ! » وفي تكراره هذا ، تعلم اللغة ولللهيات التي يتخذها الهيجان ، قبل الهيجان نفسه . وهو إنما يبدأ بإعادة تلك التعابير وصيغ التعجب هذه في غير مناسبة ، ثم لا يزال بها شيئاً فشيئاً حتى يعيدها في محالها .

إذن ، فالنبرة ، التي هي صورة من صور لغة الكلام والتي تخضع بهذا الاعتبار لقواعد لا هواة فيها ، هي أيضا شكل من أشكال لغة الإشارة ؛ واستعمال لغة الإشارة اللفظية هذه ، ينال قبل أن تتاح لتجربة الطفل فرص فعلية لتقريبها . وإذن فترباط اللغة والسحنة هو أظهر مما سبق لنا أن قلناه ، وهو بذلك ، يدعونا إلى التسليم بأن ما هو صحيح في حق السحنة اللفظية يصح على العموم في حق كل سحنة . فتكون السحنة في مجموعها خاضعة لقواعد مماثلة في صلابتها لتلك التي تخضع لها السحنة في شكلها اللفظي ، مع العلم أن هذه القواعد أصعب منلا وصوغا (لأنه ليس لهيئات اختناقا بالدموع ، ولصيححاتنا ، ولحركاتنا مثل ما للكلمات من وحدة في الشكل ومن ثبات) . ذلك من جهة ، ومن جهة أخرى تكون السحنة على الغالب سابقة للهبجان ، بدلا من أن تولد منه على العكس ، وتكون مستعدة استعداداً سابقاً للمواقف التي ينبغي لها أن تتدخل فيها : أليس في حفلات المسارح الكلاسيكية يتعلم فتياننا كيف يكشف بالحب ، وكيف يقال إن العرض ثليم أو الشرف سليم ، من قبل أن تحصل لهم مواجهة هذه المواقف ؟

إن السحنة هي لغة ، وإنه ليلغ من أمرها بهذا الاعتبار أن تقوم بالحلول محل الكلام ، وبمحوه ، وبتكذيبه . صحيح قول باللي : « إن دور الكلمات في أداء الفكرة يتضاءل على قدر سيطرة العاطفة » وما دامت النبرة والسحنة على وجه العموم قادرتين . في نفسيهما ووحدهما تقريبا ، على الإفصاح عن عواطف أكثرها مدين للحضارة برهافته ورقة لويناته ، وجب أن تكون الحضارة قد لينت من جهتهن وأرهفت ورققت هاتين النبرة والسحنة . وصحيح قول برنشتين (Bernstein) : « هناك حقيقة يعترف بها كل المؤلفين في المسألة ، وهي أن النظارة يستمعون قبل كل شيء بأعينهم . فإمكان ممثل — وقد شاهدنا هذا — أن يقول ، بسبقه لسان (lapsus) ، عكس ما يفهم من متن المسرحية الأصلي ؛ ومع هذا لا يدري الجمهور شيئا مما حصل ، بل يستمر في قراءة فكرة المؤلف على وجه الممثل القائم بأدائها وعلى حركاته . » كل هذا صحيح ، ولكنه ليس كل ما في الأمر . فالقاعدة العامة إنما هي توافق اللغة والسحنة توافقا عفويا . ولكنه ، قد يتفق ، بادی الرأي ، أن نخطيء المرمى من جراء خلل أو نقص طارئ على ما فينا من « أوتوماتيكية » .

فثلاً يجوز أن تنقلت منا نبرة نائية أو حركة في غير موضعها أو نظرة غير موفقة ، فنكون أول من يدهش لهذا الانقلاط لأنها غير صادرة عن نية واعية أو لا واعية . وكما أنه لا يترتب بالضرورة أى معنى نفسى على سلوك السيارة غير مسالكها ، فكذلك لا يترتب بالضرورة شئ من ذلك على اتخاذ دماغنا غير سبيله . ثم قد يتفق كذلك لسحتتنا ، وهى تكذب كلامنا ، أن تبوح عن غير عمد بسر فكرتنا الخفية : وفى هذا برهان لا يحدد على أننا أقل سيطرة على ملامحنا منا على لغتنا ، وأن السحنة فى هذه الحال طبيعية أكثر من اللغة . بيد أنه يعرض لنا أيضا فى كثير من الأحيان أن نستفيد من تواطؤ وسائل التعبير التى تحت يدنا ، فنجعل الناس يفهمون من الهيئة التى نتخذها عن عمد غير ما نقول . وعلى هذا توجد سحنة منافية للأدب تتخذ أثناء لفظ التعابير المهذبة : وفى ذلك (هذه النوبة) دليل قاطع على أن السحنة هى كاللغة ، أداة للتعبير نستطيع السيطرة عليها إلى أبعد حد .

من وجهة النظر هذه ، ليس الأصل فى السحنة أن تكون طبيعية ، بل أن تتطلع إلى ما هو طبيعى خلال المواضع التى تحيط بها ، وتبعاً لتلك المواضع . ونكرر قولنا إن شأنها فى هذا شأن اللغة التى يعسر فصل السحنة عنها . إن لغاتنا المتمدنة تنسج شبكة دقيقة من لوينات المفردات والقواعد البيانية . ومع أن هذه مفروضات علينا من الخارج ، فإننا شديدي الحرص على أن نظهر فى لغتنا بمظهر طبيعى لا مصطنع . كذلك يهمنى ألا تهمل سحتتنا الظهور بالمظهر الطبيعى مع كونها قد صاغتها الجماعة وفق مقتضياتها ووفق مواضعها وتعبيرها . إن هذه المفارقة يستطيع أن ينيرها لنا مثال المسرح . فالفن المسرحى ما كان قط إلا مواضع ؛ ولئن كان فى مكنة بعض كبار الممثلين — على الرغم من هذا — أن يلقوا فى روعنا وهم الحقيقة والحياة ، فإنما ذلك بفضل اليسر والمرونة واللقانة اللائى يتخذونهن فى جولاتهم داخل المواضع . كما أن سحتتنا ، فى حال تمثيلها لعواطفنا ، لا تكون طبيعية إلا بفضل العفوية والرفافة والذكاء اللائى تتخذهن فى الانصياع إلى ما يسودها من مواضع وقواعد جماعية ، لأنها لا تستطيع إزاء هذه المواضع والقواعد استعمال حريات لا تُفهم ولا تُغتفر . إنه لا غرابة أن لم تجل البارونة ستاف هذا الأمر جلاء بينا ، ومع ذلك ، فقد

التفتت إليه إذ قالت لنا : « إن المرء الذى اعتاد حكم نفسه يعرف كيف يضبط هيجاناته . ولكنه لا جناح عليه فى مؤتلق النظر ، وفائض الدمع ، وسليم الإشارة باليد أو الجذع أو بالرأس إذا كن طبيعيات أى إذا جئن متسقات مع الكلام ، والطارىء والحدث » . إلا أنهم لا يتسقن على هذا النحو مع الظروف إلا حين يترزن على الأوامر التى تملئها عليهن الجماعة . وإذن فالطبيعى من سمئتنا منبثق ، فى جوف المواضعات اللائى يسدنها ، عما نصطنعه من إيمان فى مراعاة تلك المواضعات .

بذلك يقترب إفرنسى البارونة ستاف من صبنى غرائيه . فأية كانت الحضارة التى ينتسب إليها الفرد ، يظل سهمه فى التعبير عن هيجاناته واحدا . إن شرعة الانفعال الطقسية التى تفرض نفسها على الجميع فى ضبط كلى ، لا يخالفها مخالف دون أن يناله من ذلك أذى . بيد أن عفوية المرء ، وفقهه للمواقف ، وقدرته على التعبير ، وتحسسه لويئات الانفعال يجوز ، مع احترامه تلك الشرعة واتباعه لها عن قرب ، أن يتركز وسمهن فيها ؛ والمحيط يرى فى هذا الوسم سمة الطبيعة .

ومحصل القول ؛ إذا تأملنا جملة الحياة الانفعالية المجسدة (فى صميميتها وفى مظاهرها الخارجية) ، وجدنا أنفسنا تلقاء بدايات ثلاث استرعت الثانية منها نظرنا ها هنا .

فقبل كل شئ ، للحياة الانفعالية شرائطها الفيزيولوجية . إنها من هذا الوجه — على قدر ما يسعنا أن نحكم من الخارج — مشتركة بين البشر والحيوان . ولربما كانت أكثر غنى وأكثر تعقيداً لدى الإنسان ، لأن الدماغ البشرى خير الأدمغة انفصالا ، ولكنها مع ذلك تظل فى ينبوعها وحيدة النسق لدى الحيوان والإنسان . وهى ، من هذا الوجه أيضا ، ذات وصف نوعى ، نظرا لأن الناس جميعاً مشتركون فيها اشتراكهم بتركيبهم التشريحي الوظيفى ، فهى ، تبعاً لهذا ، عائدة للنوع لا للفرد ولا لجماعاته الشتى . إلا أنه ، لئن كان للحياة الانفعالية أساس من الشرائط النوعية لا يستغنى عنه وبدونه لا تستطيع الحياة الجماعية شيئاً ، فمن المقرر أيضاً أننا لا نجد الأوصاف النوعية للحياة الانفعالية على حالها المحض فى مكان ما ،

وذلك لأننا لا نعاين الانفعالات البشرية قط إلا في بيئة اجتماعية طبعتهن بطابعها .

في الواقع أنه من البديهي أيضا (وهذه البداهة بالضبط هي ما أتينا على محاولة الإشارة إليها) أن الأحوال الانفعالية المجسدة ، وتعاييرها المجسدة يتبعن في جريهن على القاعدة جملة من التصورات والأوامر الجماعية تختلف مع الأزمنة والأمكنة تبعاً لمورفولوجية المجتمعات ولدرجة مدنيتهما ، وبحسب الخصائص المميزة ، للأرهاب التي تتجزؤها تلك المجتمعات ، وكذلك بحسب رهافة نفسيتهما وأخلاقيها وتهذيبيها . وما من حالة انفعالية إلا وتبدو لنا عملياً على صورة مطبوعة بطابع الجماعة . والأوصاف التي أتتها من النوع مغشاة دائماً بالأوصاف التي تأتيها من الجماعة .

وأخيراً ، لأن كان اختلاف الأحوال الانفعالية داخل الرهط نفسه غير رحب المجال تماماً في الحال السوية ، فإن الأحوال الانفعالية والتعبير السخني عنها تختلف ، مع هذا ، من فرد إلى فرد . والفروق البديهية هذه ترجع إلى تركيب الخصائص الفيزيولوجية لدى صاحبها وتداخلها مع خصائص حياته الاجتماعية . فالفردى (ونقول هذا نوبة جديدة) « مطعم » إذن على النوعي وعلى الجماعي معاً .

ضمن هذه الشرائط ، أن سيكولوجية حياة الانفعال العامة ، على ما تعالج عادة ، ترجع في الواقع ونفس الأمر ، بمعظمها إلى السيكلوجيا الجماعية . ذلك لأن « فصم » الحياة الانفعالية « عن الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية والدينية وعن التغيرات البديعية والفكرية التي تترجم عنها وتجسدها إنما هو — كما يقول ريبو وزيادة — تجريد فارغ وميت » .

هذا من جهة ومن جهة ثانية ، فإن دراسة ما تطبعه الجماعة على الحياة الانفعالية من أوصاف ، لا ينبغي أن يسبق فحسب دراسة الاختلافات التي تطرأ لدى الأفراد على تلك الأوصاف ، أي إنه لا ينبغي وحسب تبعاً لما تقدم أن تسبق السيكلوجيا الجماعية السيكلوجيا الفرقة . بل زيادة على ذلك ، لعلنا — نظراً لشرائط البحث — لا نستطيع إدراك النوعية الفيزيولوجية في الحياة الانفعالية ، ما لم نحدد مختلف الأشكال التي تتخذها هذه الحياة بحسب الأزمنة والأمكنة ، وما لم يتح لنا هذا التحديد أن نتأكد — بدون مرأ —

مما هو مشترك بين هذه الأشكال وراجع بعد لا إلى الرهوط التي ينتسب إليها الناس ، وإنما إلى الإنسان عموماً وإلى تركيبه الفيزيولوجي .

من فائدة القول أن هذه الأبواب الثلاثة لا تطمع (أية كانت درجة الطمع) أن تحمل في طياتها السيكلوجيا الجماعية للإدراك والذاكرة والحياة الانفعالية ؛ ذلك أمر يحتاج إلى جهد مباين لما فعلنا كل المباشنة . وقصد هذه الأبواب الوحيد أن تبين ببضعة أمثلة لماذا كان لاهناص من مباشرة دراسة الحياة الذهنية ، من الوجهة الاجتماعية ، مباشرة نسقية ، وأى محل يجدر أن نبين وجهه النظر هذه في جملة العلم السيكلوجي .

خلاصة ختامية

إن التوارد بين الآراء المذهبية والمسلمات الراهنة التي اتخذناها موضوعاً لدراستنا لما يروع الناظر . فمن جهة ، يتفق كونت ودور كايم وتارد - برغم ما بين مذاهبهم من خلاف في جملتها وتفصيلها - على الاعتراف في أيسر الأمر أن الفكر البشرى ، كما يبدو للعيان ، قد نفذت إليه التأثير الجماعية أتم نفاذ . ومن جهة أخرى ، إن ما سبرناه من مختلف ميادين النشاط الذهني أتاح لنا أن نلاحظ على وجه الثبات والدوام وجود العوامل الأساسية التي لا تعود إلى النوع ولا إلى الفرد ، وإنما تعود إلى الجماعة وتختلف باختلافها فمن المستحيل إذن أن نستنفد دراسة النفسانية البشرية دون أن نأخذ بعين الاعتبار الحياة الاجتماعية وما تتركه من آثار في الأذهان ، أى دون أن نجعل إلى جانب العلوم السيكولوجية محلاً لعلم خاص موضوعه تحديد تلك التأثير ونتائجها ، أعنى علم النفس الجماعى .

بقى علينا الآن أن نستنبط نتائج بحثنا ، فنعين مجال هذا العلم ودوره ومنهاجه ونضعه في مكانه من جملة السيكولوجيا .

لا جرم أن « التخصص في هذا الميدان الواسع ميدان علم الاجتماع الحيوى النفسى (bio-psycho-sociologie) هو قضية توزيع عمل » كما يقول غوبلو (Goblot) . وقد ينبغى تبعاً لهذا ألا ينسبنا لهذا الاختصاص ترابط الظواهر المدروسة . ولكن الاعتراف بهذا الترابط ومعرفته أمران مختلفان . فمن الحكمة لدى دراسة الحياة الذهنية ألا ننسى أن مظاهرها المختلفة مترابطة . وبمقابل هذا ، ان البدء بملاحظة هذه الظواهر على اختلافها يستطيع أن يطالعنا بكثير من الأمور المضبوطة عن طبيعة ترابطها ومداه . إذن فهما يكن ترابط الحوادث هنا بديهيا ، فيجب ألا يجعلنا ، بدوره نجعل ونهمل التمييزات - المؤقتة على الأقل - التي هي ضرورية لاتضاح البحث وخصوبته ؛ ومن الضروري ، على الرغم من وحدة الموضوع الحية ، أن تقسم السيكولوجيا

جهدنا وتسلسل هذا التقسيم لأجل أن تدرك ذلك الموضوع .

إن السيكولوجيا ، من وجهة فقه اللغة ، ومن الوجهة التاريخية ، هي علم النفس (Science de l'âme) . فلنقل ، كما يفعل الناس اليوم ، تخليصاً لها من ماضيها الميتافيزيائي ، هي علم الفكر أو — على الأصح — علم النشاط والوظائف الذهنية . وبما أننا لا نعرف النشاط والوظائف الذهنية إلا عن طريق ما يتخذه الأفراد من سلوك ، فإن السيكولوجيا تبدو — بنتيجة خلط لا بد حاصل — وكأنها علم الفرد . زد على هذا ، أنها لا تعتبر نفسها واصلة حد غايتها إلا يوم تستطيع أن تؤدي لنا حساباً لا عن كيفية عمل الفكر على وجه العموم بل عن تفاصيل الظواهر التي تتدخل في المشاعر الفردية . وربما لن ينجى هذا اليوم أبداً .

غير أن ما في النشاط الذهني من أمر شخصي لا يسلم لنا قياده في الواقع . ذلك بأن كل فرد مشخص هو نموذج عن النوع ؛ وأحوال سلوكه تستعير نمطها من النوع الذي ينتمي إليه ومن المجتمع الذي هو جزء منه ، فلاجل أن نحدد بوجه الضبط الأصالة الشخصية التي تشتمل عليها أحوال السلوك تلك ، يلزمنا قبل ذلك أن نكون قد حددنا ما هن مديئات به إلى النوع وإلى البيئة الاجتماعية . ثم باعتبار آخر ، نحن من الوجهة المنطقية ننتسب إلى الإنسانية قبل أن نكون من أعضاء رهنط ما ؛ ومن الوجهة الواقعية ، الفاعليان الحسية والحركة مستقلتان من حيث ذاتهما عن التأثيرات الجماعية ؛ وفوق هذا إن سيكوفيزيولوجية النوع توفر لهذه التأثيرات المادة التي لولاها لما كان لمن ما يمارسن فعلهن عليه . إذن فهناك مجال للتمييز في جوف السيكولوجيا بين ثلاثة أنساق من التحري : علم النفس النوعي (أو السيكوفيزيولوجي) لأجل دراسة ما يدين به الإنسان إلى تركيبه النوعي ؛ علم النفس الجماعي لدراسة ما يدين به إلى بيئته الاجتماعية ؛ علم النفس الفرقى لدراسة ما يدين به الأفراد إلى خصائص تركيبهم الفيزيولوجي ووجودهم الاجتماعي . فإذا ما شئنا الآن أن نصنف ونرتب ضروب العلم الثلاثة هذه ، فكأنه يبدو — منطقياً ونظرياً — أن السيكولوجيا النوعية يجب أن تتقدم في المرتبة على السيكولوجيا الجماعية ، وأن هذه الأخيرة يجب أن تتقدم على السيكولوجيا الفرقية التي لا تحقق وجودها الكامل إلا على أثر ذينك العلمين .

والحقيقة أن القضية بخلاف هذا من الوجهة العملية . فالأبحاث سارت وتسير في الاتجاهات الثلاثة بصورة متضافرة . وليس بينها من أثر للتعاقب المنهجي . غاية ما في الأمر أنه يمكننا أن نجازف فترعم أن السيكولوجيا الفيزيولوجية مع فندت (Wundt) والسيكولوجيا الجماعية مع دوركايم ، والسيكولوجيا الفرقية مع بينه (Binet) قد بلغت ، تقريباً بالترتيب الذي أتينا على ذكره ، مرحلة إيجابية . ولكنه ربما كان الأفضل من هذا أن نعترف أن ليس من قيمة توليدية لذلك الترتيب . (شأنه في هذا شأن ترتيب كونت للعلوم ذلك الذي جاء الترتيب السيكولوجي محتدياً حذوه ومدخلا بعض التعيين المضبوط على أواخر حدوده) . ولئن رمى هذا الترتيب إلى شيء ، فهو لا يهدف لأن يفرض على التحريات نظاماً لا يمس ، بمقدار ما يهدف إلى التنبؤ — لعله الشرائط الملائمة لإجراء التحريات — بالتنظيم النسقي الذي سيقمه بينها رقي الفكرة المنطقي ، كلما بلغت شيئاً من النتائج .

إن من حق السيكولوجيا الفرقية أن تمد اختصاصها إلى ميادين علم التربية ، والتوجيه المسلكي ، وعلم الطبائع الخلقية (ايتولوجيا) ، وعلم أمراض الذهن . فعلى ما به ، مهما كانت النتائج التي أحرزتها في هذه الميادين ، لا يجوز لها أن تطلب منا إيلاءها الثقة قبل أن تصبح في موقف يجعلها تؤيد بحثها بالاعتماد على معرفة للذهنية النوعية والذهنية الجماعية أمعن في الضبط . وحتى بلوغ هذه المرحلة ، ستظل مسحة اختبارية على هذا النوع من السيكولوجيا (الذي هو أشدها اهتماماً بالتطبيقات العملية وأدائها من تلك التطبيقات) ذلك بأنه سوف تنقصه المعايير الإيجابية للتوكيد لنا بأنه لم يتجاوز موضوعه ولم يضع على حساب الشخصيات الفردية خصائص وأوصافاً هي في الحقيقة من لوازم النوع أو الرهط . فمثلاً . لكي نعين درجة الذكاء ، يصعب جدا — إن لم نقل يستحيل علينا — أن نتخيل « اختبارات » أو روائز (tests) لا يتطلب إنجازها أي كسب تعلمي و — تبعاً لهذا — أي تدخل للمحيط الاجتماعي . وما رأيك في امتحان ذكاء باسكال لو كان أمياً ؟ إن ما نسميه الذكاء لدى رجل من الناس ، يتعلق — من وجه — بنوع النشاط الذهني الجاهز فيه ؛ ومن وجه آخر ، بما توفر له بيئة الاجتماعية من فرص للتصرف فيه . فذكاء الفرد متناسب مع كتلة المعلومات التي هو قادر لا على اكتسابها

فحسب ، بل على الانتفاع بها في الوقت المناسب . وما من شك مطلقاً في أن هذه القدرة على اكتساب المعلومات والانتفاع بها هي ، في جملتها تقريباً ، صادرة عن نفس المرء بالذات ، أما كتلة المعارف التي يكتسبها وينتفع بها فهي واردة عليه من محيطه الاجتماعي . إذن فإنما هو مدين لهذا المحيط لا بالقدرة الفكرية بل بما تحت يده من وسائل لإظهار تلك القدرة . ولو فرض أنه عاش في محيط أقل سعادة من محيطه ، لما فقد ذكاؤه شيئاً من رأس ماله ، ولكن لما جاء بمثل الدخل الظاهر الذي يدره عليه . وعلى هذا النحو ، حين نكون تلقاء أفراد نقارنهم لإظهار فرق ما بينهم ، فكلما كانوا متباينين في المحيط ، اشتد الخوف من أن نحمل الامتياز الذي حبا به محيطهم أرباب العلاقة ، على محمل استعداداتهم الشخصية . وهذا هو سر النفع الذي نجنيه (إن لم يكن علمياً فعلمياً على الأقل) من « تقديم الدراسة السيكولوجية للمجتمعات البشرية على مثل هذه الدراسة للإنسان الفردي » كما يشاء كورنو (Cournot) . وكذلك الأمر بالنسبة لعلم النفس النوعي ، فإنه من البديهي أن المعرفة المضبوطة للفروق الفردية ، لكيلا تزر وزر الإفراط والتفريط ، تستلزم معرفة المشاكلات الجنسية التي تأتي الفروق جلية بظهورها على صفحاتها .

لكن العلاقة التي يجدر (لدى تقرير الطريقة العلمية) أن نقيمها بين السيكولوجيا النوعية والسيكولوجيا الجماعية تثير مشكلة ناهيك بها دقة وتعقيداً . فمجرد النظر الأول يطالعنا بداهة بوجوب تقديم الأولى على الثانية . فمن جهة ، للحياة الاجتماعية — كما هو ظاهر — شرائط عضوية ؛ وتوازن نمونا الذهني خاصة — كما بين ذلك قالون في ضبط مقنع — مرتبط أمتن ارتباطاً بجهازنا العصبي . ومن جهة أخرى ، سبق أن أشرنا إلى قلة الحيلة في جعل الذكاء بصورة سابقة للتجربة ابن المجتمع فقط . فإن هناك شكلاً من الذكاء أساسياً من جميع الوجوه (لأن المعرفتين الموضوعية والعلمية صادرتان عنه ، على الأقل صدوراً جزئياً) ؛ وهذا الشكل من الذكاء لا دخل للبيئة الاجتماعية في نشأته . فهو معروف بالانكباب على المادة ، منصرف إلى التكنيك والصناعة ، مترجم عما في كل دماغ بشري من قوة متفاوتة تجاه نداءات الحس على اتخاذ المبادأة بالارتكاسات المحركة (تلك الارتكاسات التي

أصبح لا يأتيها حُسْنُ الوقوع في الوقت المناسب من جراء ادّخار المحاولات والأخطاء — كما هو الأمر عند الحيوان — بل من تكثيف جماع التجربة وإحكامها بصورة آنية . فلا مناص إذن ، قبل أن نغزو كذا وكذا من المظاهر الذهنية إلى التأثير الجماعية ، من أن نعلم علام يقدر الإنسان ، من تلقاء نوعيته وبلاستقلال عن كل فعل للمحيط الاجتماعي . فبالاعتبار النظري ، السيكولوجيا النوعية متقدمة على السيكولوجيا الجماعية نظراً لطبيعة موضوعيهما ؛ وبالاعتبار العملي لا بأس أن تتقدم عليها لكي تكون جُنةً لها .

ومع هذا ، فقد انسقنا إلى أن نقول ، بصدد الحوادث الذهنية المشخصة التي واجهتنا خلال دراستنا ، إن هناك حاجة إلى السيكولوجيا الجماعية لتحديد نطاق السيكولوجيا النوعية ، وإن الأولى — تبعاً لهذا — يجب أن تسبق الثانية والواقع أن المظاهر المجسدة للفاعلية الذهنية ، في كل حالة جزئية ، لا يمكن أن تلحق مباشرة بشرائطها النوعية . فبين هذه الأسباب وتلك المسببات يقوم دائماً عمل الأجيال والمحيط التاريخي — كما بين ذلك كونت أبلغ بيان — فتقودنا هذه الملاحظة بالضرورة إلى اعتناق حل للمشكلة التي نناقشها مخالف كل المخالفة للحل المتقدم : أي إنه لأجل أن ندرك ما في أحوال السلوك البشرية من أمر نوعي ، يجب تعريضها سلفاً من كل ما أتاها من الجماعة .

تلك صعوبة لا جدوى من نكرانها . والأحجى أن نحاول إدراك علتها . فهي راجعة أساسياً إلى هذا الترابط الذي أشرنا إليه وإلى هذا التداخل المستمر (فيما يتصل بالمظاهر الذهنية) بين شرائطها النوعية ، وشرائطها الجماعية ، ولئن كانت حاجة البحث تستلزم تمييز السيكولوجيا النوعية من السيكولوجيا الجماعية ، ففي نفس الوقت ، كل واحدة منهما — نظراً لذلك الترابط وهذا التداخل — لا تفتأ في جميع مسالكها تصطدم بمشاكل لا بد في حلها التام من استعانة الضرة بضرتها . وما أحسن ما قال غوبلو (Goblot) في هذا الباب : « لا توجد سيكولوجيا من دون فيزيولوجيا ، لأن حياة الشعور كالمأسة يدور جزؤها الأعظم في الكواليس . إنه لا علم اجتماع بدون علم نفس : تلك حقيقة لم تخف على أحد أبداً ؛ ولكن علماء اليوم يزدون على هذا أنه لا سيكولوجيا وحتى لا فيزيولوجيا دون سوسولوجيا . ذلك بأن الوظائف العضوية والذهنية كافة هي — على هيئة من الهيئات — وظائف علاقة » .

وإذن فصحيح تماماً أن علم النفس النوعي محتاج ، كى يتقدم لأن يستضىء بضياء علم النفس الجماعى . ومثال كونت هنا ذو مغزى كبير . فقد ابتدأ بإلحاق السيكلوجيا بالفيزيولوجيا الدماغية وأدخلها ، على هذا النحو ، فى علم الحياة وعلم الحياة آتٍ فى ترتيب العلوم عنده قبل علم الاجتماع . ومعنى هذا بلغتنا التى نتكلمها هنا أنه ابتدأ بتوكيد معنى علم النفس النوعى أو الفيزيولوجى قبل علم النفس الجماعى . ولكن كونت ، بعد أن أقر هذا النسق ، لزمه من أجل إقامة الفيزيولوجيا الدماغية أن يمضى من علم الاجتماع ، وأن يعترف بأنه وإن تقدمت تلك على هذا من الناحية النظرية فإنها لا تستطيع الاستغناء عن معونته . فيكون كونت أول من اصطدم بالصعوبة التى استوقفتنا بدورنا .

نستنتج مما تقدم أن النسق الموصى به أولاً ، أى تقدم السيكلوجيا النوعية على السيكلوجيا الجماعية ، هو فى الواقع نسق المعرفة المستكملة ، نسق العلم التام . وأما فى العمل . فهو معرض للانقلاب ، وهو — على جميع الأحوال — غير متوجب بوجه التقيد . فمن جهة ، كلما طالعنا المظاهر المجسدة للحياة الذهنية بالبروز الذى تدين به للتأثير الجماعية ، كان على السيكلوجيا الجماعية أن تلتزم من أجل إقامة الفيزيولوجيا الدماغية أن يمضى من علم الاجتماع ، للسيكوفيزيولوجيا . وأنه وإن تقدمت تلك على هذا من الناحية النظرية فإنها لا تستطيع هذين العلمين عن معونته . فيكون كونت أول من اصطدم بالصعوبة التى ينموان ، بدورنا .

نحو متباين مما تقدم أن النسق الموصى به أولاً ، أى تقدم السيكلوجيا النوعية له بمثابة كولوجيا الجماعية ، هو فى الواقع نسق المعرفة المستكملة ، نسق العلم لا يستغنى عما فى العمل ، فهو معرض للانقلاب ، وهو — على جميع الأحوال — على حب بوجه التقيد . فمن جهة ، كلما طالعنا المظاهر المجسدة للحياة بين ضرب البروز الذى تدين به للتأثير الجماعية ، كان على السيكلوجيا حقهما أن تلتزم من أجل إقامة الفيزيولوجيا الدماغية أن يمضى من علم الاجتماع ، على حال العمل ، ولما من حيث كونهما قد بلغا غاية الشوط . فعند ما يدعو الأمر لتنظيم المعرفة التى تم اكتسابها ، يتخذ علم النفس الجماعى منزلة بين السيكلوجيا النوعية والسيكلوجيا الفرعية . ولكن نظراً للشرائط التى

تعاين ضمنها الظواهر الذهنية ، يبدو أنه ، في حالة تنظيم البحث ، يأتي في المرتبة الأولى . ذلك لأن بياناته هي التي تتيح قبل كل شيء إجراء توزيع المهام بين ضروب العلم السيكولوجي المختلفة .

غير أنه لأن حددنا محلاً مؤقتاً أو نهائياً لعلم النفس الجماعي في نسق المعرفة أو التحرى ، فلا يمكن أن يكون ذلك كافياً لنا . لأن الذى يهمنى في الدرجة الأولى هو أين نعلم كيف يملأ هذا المحل .

لقد علمنا فيشر (Febvre) أو ذكرنا أن « الإنسان الاقتصادى » (*homo economicus*) أو « الإنسان الجغرافى » (*homo geographicus*)

هما محض تجريدات باطلة وفارغة . وكذلك ، « الإنسان النفسانى » (*homo psychologicus*) — على ما نأمل أن نكون قد أقمنا عليه

الدليل بصورة كافية — . فليس هناك من أنحاء مشتركة بين كل الناس في الشعور والتفكير والعمل نستطيع من النظرة الأولى أن نلم بها ، وتأذن لنا

معرفتها بأن نتنبأ بأحوال السلوك (لدى كل فرد) . يقولون : كل إنسان يفكر فكرة الهوية أو فكرة السببية . وأنا أسلم معك بأن هذا صحيح . ولكن على شرط

أن تعترف بأنك بعد هذا القول ، إن لم تعلم بالضبط حقيقة الرأى الذى يصطنعه عن السببية الرهط الذى ينتسب إليه الفرد فلن تجد أمامك ما تقوله

عنها ؛ لأنه (مع حفظ النسب ، وبتناسى الفرق لحظة بين السوى والمرضى) لا يقوم بين الهوية أو السببية الصوفية والهوية أو السببية الموضوعية من تشابه

أكثر من التشابه الموجود بين الكهربائية التى يستعملها كثير من معتهوى العقل للبوح بما يعانونه والكهرباء لدى العالم الفيزيائى . ومثل ذلك ، القول

بأن كل سلوك بشرى تقوده المنفعة . أنا راض بهذا . ولكن ، بعد أن يكون هذا المبدأ قد وضع ، يلزمنا لكى نفهم أى شيء أو نتنبأ بأى شيء عن سلوكهم

أن نعرف الفكرة التى يصطنعها الناس عن فائدتهم : أهم يصومون مثلاً للثواب في اليوم الآخر ، أم أنهم يصومون ليستشفوا استشفاء لا دينياً من عسر الهضم .

وبعد ، فخذ غريزة المحافظة على البقاء . وهى أعمق الميول على الإطلاق ، فسرعان ما تقع على البرهمنى مثلاً يخر صريع الجوع تجاه مائدة « المنبوذ »

والحقيقة أن ما نشاهده ونرى في معرفته نفعاً نظرياً أو عملياً لنا ليس هوية أو سببية أو منفعة أو غريزة محافظة على البقاء تصح كل منها في حق جميع

الناس ، وإنما ضروب من الهوية والسببية والمنفعة والمحافظة على البقاء تختلف باختلاف البيئات الاجتماعية التي إنما نعين الناس دائماً في جوفها .

ضمن هذه الشرائط ، لن يكون من الأمور الواردة لإصرار السيكلوجيا الجماعية على أن تحدد تحديداً لا يقتضيها شيئاً من العنت (*de plano*) أنحاءً كليةً في الشعور والتفكير والعمل . لأن هذه الأنحاء إن يكن وجودها وعدمه على وجه الجواز ، فليها ممتنع على وجه الوجوب . ودور هذا العلم على العكس منحصر في ملاحظة الرهوط البشرية المنبثة في الزمان والمكان ملاحظة منفردة ، ووصف المنظومات الذهنية الخاصة بكل منها وتحليلها على قدر الإمكان مع الاجتهاد في إدراك ميكانيكية إنصاجها وسير نموها وطبيعة العلاقات التي تربط بين عناصرها .

إذا تصورنا علم النفس الجماعي على هذا النحو ، اشتمل نطاقه تقريباً على كل السيكلوجيا العامة . فإن هذه السيكلوجية على نحو ماتعرضه علينا المطولات المدرسية ليس فيها إلا ظاهر « العام » لا العام حقيقة . فهي تزعم أنها تخبرنا عن الإدراك والذاكرة والهيجان والعقل والإرادة . مع أنها في الواقع لا تتكلم لنا إلا عن إدراكاتنا وذكرياتنا وهيجاتنا ومحاماتنا وعزائمنا ، أي عن النشاط الذهني الخاص ببيئتنا وحتى بأشد طبقاتنا الاجتماعية ثقافة ، على الأصح . فهي بهذا الاعتبار سيكلوجيا جماعية تجهل نفسها ، ومن جراء هذا الجهل تخطئ هدفها وتُخدع عن نتائجها . الحقيقة ، إن كل المشاعر الفردية — كما رأينا — مطبوعة إلى أعمق حد بطابع الجماعة ، وكما يقول بالي (Bally) : « كل شيء يحمل على الاعتقاد أن سيكلوجيا المستقبل ستكشف عن ميسم اجتماعي على كل الأشكال العليا في الفكرة المقول عنها فردية » . وبعبارة أخرى ، إن عدداً من القضايا التي لا تزال تظن السيكلوجيا إلى يومنا هذا أن من حقها الخوض فيها دون الالتفات إلى الحياة الجماعية لا يستطيع حلها إلا بعد ذلك الالتفات وهي إذن راجعة إلى علم النفس الجماعي .

هذا من جهة ؛ ومن جهة ثانية إن هذه السيكلوجيا — نظراً لموضوعها وغايتها — لها بعلم الاجتماع علائق وثيقة ، لدرجة تكاد يختلط معها

العلماء لدى كثير من الباحثين . يقول لنا اسپيناس (Espinas) : « إن مجموع العمليات التي يطلعون عليها اسم « العقل » شيء اجتماعي . فإذا كان الأمر على ذلك ، استطاع علم الاجتماع أن يطالب بجزء كبير مما هو معدود عادة من نطاق علم النفس كأنه حق له ، أو أمكن على الأقل أن يكون بين العلمين منطقة حرة واسعة جداً » . وبحسب رأى تارد ، السيكولوجيا الجماعية تؤلف ، في أيسر الأمر ، أهم ما في علم الاجتماع ، واللفظان مترادفان عملياً . وكذلك بالنسبة لدوركايم ، ليس في وسع علم النفس الجماعي إلا أن يكون سوسولوجيا ، لأن من شأن علم الاجتماع وحده أن يطلعنا على سير التصورات الجماعية ، يقول : « السيكولوجيا الجماعية هي السوسولوجيا برمتها ، فلماذا لا نقتصر على استعمال هذا التعبير ؟ » ويصرح تلميذه فوكونه بقوله : « إن لفظ « سيكولوجيا اجتماعية » ولفظ « سيكولوجيا جماعية » هما مصدر خلط (بين المفاهيم) . فكل الحوادث الاجتماعية — ما عدا الحوادث المورفولوجية (الشكلية) — هي حوادث نفسية ، وكلها مظاهر نوعية للحياة الجماعية أو الاجتماعية . إذن فكل العلوم السوسولوجية هي نظريات تتعلق بحوادث نفسية وجماعية معاً ، الأمر الذي تمكن الترجمة عنه بقولنا : علم الاجتماع هو علم نفس جماعي . أما أن يميز بين هذين الحدين ويعارض أحدهما بالآخر ، فأمر لا يعرف الوجه فيه » . وبعض المؤلفين الأجانب من هذا الرأي . فيعلمنا ورد (Ward) أن علم النفس الجماعي يكاد يكون علم الاجتماع برمته ، وإيلوود (Ellwood) أن السيكولوجيا الاجتماعية هي « الجزء الرئيسي من السوسولوجيا » . وأخير ملك دوغال أن علم الاجتماع هو تركيب علوم قد يكون علم النفس ، ولا سيما علم نفس الرهط ، أهم أجزائه . إننا نجد مصداقاً رائعاً لهذا التضامن بين علم الاجتماع وعلم النفس الجماعي في آثار كآثار ليني برول مثلاً عن الذهنية الابتدائية . فإن روح هذه الآثار وطريقتهما اجتماعيان ، وهى في نتائجها ذات وصف ومدى نفسانيين . وليس في هذا شيء من العجب ، فالسيكولوجيا الجماعية تهتم بالشرائط الاجتماعية للحياة الذهنية ، والحقائق الاجتماعية ذات أسباب ولا سيما نتائج نفسية . وإذن فالتضامن بين العلمين راجع لطبيعة موضوعيهما .

ولكن السيكولوجيا الجماعية ، لكي تقوم بدورها ولكي تكتشف ميدانها

محتاجة إلى منهاج . فإنه لما يكدر يصنع فيها شيء أبداً .

لا جرم أن التحليل الذى أجراه ليثى برول فى الذهنية البدائية ذو نفع مزدوج من حيث نتائجه ومن حيث طريقته . فبفضله لا نعلم فحسب أن جملة من الطوائف الاجتماعية التى تختلف من حيث تركيبها اختلافاً أساسياً عن طوائفنا هى متميزة بأنحاء من الشعور والتفكير والعمل مختلفة أيضاً بأوصاف لا تقل أهمية عما يعرف لأنحاء شعورنا وتفكيرنا وعملنا من أوصاف بل إننا نعلم كذلك بواسطة هذا المثال القاطع أية طريقة ينبغى لنا أن نتخذ تجاه مختلف مجموعات التفكير الخاصة بمختلف الجماعات البشرية . فسييلنا الوحيدة إلى إحراز نظرة مضبوطة عن ذلك ، ألا ننخدع بسراب « الرجل الكلى » ، وأن نقطع عن الزعم بأننا نموذج للشرط البشرى صالح فى كل مكان ، وأن نرفض — تبعاً لهذا — النظر إلى الأحوال الذهنية المراد درسها بمنظار ذهننا الخاص بنا وصحبها فى قوالب تفكيرنا . على العكس من هذا ، يجدر بنا إذا شئنا أن نأتى بشيء نافع أن نحلل الذهنيات التى نعاينها تحليلًا ملؤه احترام خصائصها الفردية الرئيسية ، ثم أن نحاول إعادة بناء هذه الذهنيات بصورة نسقية . وكلما كانت أنماط التفكير المدروسة أدنى إلى الأنماط التى نطن أنها صادرة عن ذواتنا ، ازداد الإغراء بالتهاون تجاه هذه القاعدة من قواعد الطريقة المشار إليها ، فاشتدت الضرورة إلى الاستمسك بالموضوعة المضبوطة . وإذا ما أوصلنا البحث إلى إيجاد هوية بين تلك الأنماط من التفكير وأنماط تفكيرنا ، فسييلنا الوحيدة إلى التأكد من أننا لم نذهب ضحية وهم خادع ضار ، كوننا استمسكنا بتلك الموضوعة وعضضنا عليها بالنواجذ ؛ لأننا فى هذه الحال لا نكون قد انطلقنا ابتداء من تلك الهوية ، بل صرنا إلى اكتشافها اكتشافاً شرعياً فى غير مصادرة على المطلوب الأول . وما أحق ما أشار إليه دوركايم فى هذا الباب إذ قال : « ينبغى لنا . . . أن نتأمل الظواهر الاجتماعية فى ذواتها منفصلة عن الأشخاص الشاعرين الذين يتصورونها ؛ يجب أن ندرسها من الخارج كما او كانت أشياء خارجية لأنها إنما تعرض على بصرنا بهذا الوصف . وإذا كانت هذه الخارجية إن هى إلا ظاهرية ، فعلى مقدار ما يتقدم العلم يتبدد هذا الوهم ويرى الباحث أن ما فى الخارج قد تسلل إلى الداخل إن صح التعبير » .

ولكن مهما كان الجهد الذى أنفقه ليقى بربول مدعاة للاستبشار ،
 فيجب مع ذلك الاعتراف معه أن السيكلوجيا الجماعية لما تعد خطواتها الأولى .
 وإنما يتوقف الاعتراف بقيمتها وبحقوقها ويتوقف قبولها نهائياً فى
 حظيرة العلوم على ما تبرهن من استعداد فيها للرقى . فالواقع أن تأمل التأثيرات
 الجماعية يكرس فى السيكلوجيا رجحان وجهة النظر التاريخية . ولأجل أن
 نفهم ذواتنا لا بد لنا أن نعرف من أين أتينا . إن الرجل البدائى هو — على
 جميع الأحوال — بعيد عنا أقصى البعد ، فإذا شئنا تأسيس سيكلوجيا تطالعنا
 بما نؤمل منها ، فلا مندوحة لنا عن أن نصل بين طرفى السلسلة . ولأجل أن
 نحاول هذا محاولة تقع فى محلها ، نحن بحاجة إلى جهد طويل يتضافر على
 انفاقه علماء فى الاجتماع والأقوام واللغة والنفس وبكلمة واحدة كل العلماء
 الذين تقودهم طبيعة دراساتهم إلى تأمل نشاط الإنسان وما ينجم عنه من نتائج
 متتابعة . ذلك بأن المثل الأعلى الذى ينبغي لعلم النفس الجماعى أن يصبو إليه
 إنما هو تأسيس تاريخ موضوعى للفكر البشرى . وبدونه لا يمكننا أن نفهم
 فى كل زمان وكل مكان أحوال السيكلوجيا الفردية . ولا يسع علم النفس
 الجماعى إدراك هذا المثل الأعلى إلا إذا انصرف انصرافاً تاماً إلى الجماعات
 التى تعاقبت فى الزمان وتواجدت فى المكان ، فحددها بتحديد خصائصها
 الذهنية وصولاً إلى معرفة الذهنيات الجماعية فى تواليها وفى تعاصرها معرفة
 مستفيضة .

إن إنجاز هذا المنهاج سيلقى مصاعب جسيمة . فالحشود البشرية لا تتبين
 فرديتهن موضوعياً بأمارات مادية كما هو الشأن فى فردية الكوائن المتعضية .
 إنهن لا يولدن ولا يمتن مثل تلك الكوائن ؛ وخلال الحياة لا يظهر نطاقهن
 للعين فى مثل الوضوح الذى يظهر به نطاق غيرهن . فالحدود متفاوتة بياناً
 وتعيناً فيما بين الجماعات المتعاقبة وفيما بين الجماعات المتواجدة معا . ولست
 تجد إلا فى الكتب المدرسية الابتدائية أن فاتحة الإمبراطورية الرومانية
 وخاتمها تطابقان تاريخين معينين أو أن نهراً ما يشكل الحد الفاصل بين
 حضارتين . ولو نحن اتخذنا جماعتين على شئ من التباعد فى الزمان أو فى
 المكان ، لكان فرق ما بين ذهنيتهما مما يشب إلى الأعين . ولكن كلما كانتا
 بخلاف هذا متقاربتين فى مجرى التاريخ أو متدانيتين على سطح الكرة ،

تعذر علينا — أغلب الأحيان — أن نبتّ عن غير سبيل التحكم في الأمر الآتي : أيجدر أم لا يجدر عزلها عن بعضهما لدى الدراسة ؟ وكل الأبحاث التي هيأت لها سيكولوجيا العروق (Psychologie des races) لا تنفعنا بنقير ولا قطمير هنا . ذلك بأنه ولو فرضت فيها القيمة الموضوعية التي طالما أنكرت عليها ، فإنما هي مهتمة بشرائط النمو الذهني الفيزيولوجي لا بشرائطه الاجتماعية . وليس لعلم النفس الجماعي — في بداءة عهده على الأقل — أن يتوقع جنى ثمرة مفيدة من ذلك . وأما سيكولوجيا الشعوب (Psychologie des peuples) التي استنفدت فيها المحابر ، فليس في استطاعتها أيضا خلافاً للظاهر ، أن تعين علم النفس الجماعي في شيء مفيد . فإن مبدأ هذه السيكولوجيا باطل ، وإن شئت فقل في أيسر الأمر إن وجهة نظرها هي من مزيد الضيق بحيث لا تحمل لنا ها هنا نتائج سديدة . فإن الإفرنسي مثلاً مدين بتربيته للأسرة لا يختص نمطها بفرنسا اختصاصاً ؛ وهو يتكلم لساناً يشترك فيه مع البلجيكيين ومع السويسريين الرومانديين ومع الكنديين ؛ وهو إما كاثوليكي أو پروتستانتي أو يهودي ، فله إذن أهل دين منتشرون في خمس قارات الأرض ؛ وهو يعيش في ظل نظام لا يقتصر حصراً على فرنسا ؛ وله آراء سياسية تصله صلة متفاوتة بمواطني البلاد الأخرى ؛ فمفهومه الذهني — على هذا — محدد بتبعيته لرهوط متعددة لا تتميز بأية ميزة قومية خالصة . ومع هذا فإن من أهم شرائط الخصب والنجاح لعلم النفس الجماعي ، تحديد « مساحات جماعية » متميز بعضها عن بعض تميزاً كافياً في الزمان والمكان من حيث الخصائص الذهنية لكل منها . فهذا التحديد لا يستطيع إجراؤه إلا بسلسلة من التلمسات والتقريبات التدريجية ، وإلا بتضافر البحث السوسيولوجي والبحث التاريخي تضافراً متكافلاً متوارداً . وكل أبحاث إجمالية أو تفصيلية ، وكل جهود في هذا الباب متقبلة تقبلاً حسناً ، على شرط أن تظل شاعرة بهدفها وبصعوبة مناله أبداً . لقد حث فيشر (Febvre) — بصدد أبحاث دودين (Daudin) في تاريخ العلوم الطبيعية من لينيه إلى لامارك — مؤرخ الأفكار على أن ينتفع بما اكتسبه من بضاعة (في العلم) « فيعيد في فكره بالنسبة لكل حقبة من الحقب التي يدرسها تركيب المواد الذهنية لدى رجال تلك الحقبة » ؛ ودعا ، بوجه أعم ، كل المختصين أن ينفعوا التاريخ بمعرفتهم

وبتجربتهم . قال : « سيقوم التاريخ بفضل الجهد الذى يتوارد عن أناس ذوى نشأة مختلفة ، وثقافة مختلفة ، واستعداد مختلف . لأنه لا يجوز أن تكون المشارب واحدة حين يتعلق الأمر بوصف محتوى الضمير المسيحى فى القرن السادس عشر ، أو سلسلة الأفاعيل التى أدت إلى اختراع الماكينة البخارية ، أو رأى الذى رآه عن العلم معاصرو جان جاك روسو » . ومثل هذا يقال فى حق السيكلوجيا الجماعية لأن من أهم شرائط تحققها أن يوضع موضع العمل رأى فى التاريخ كالذى تقدم بيانه .

وبدئى أن تحقق علم النفس الجماعى لا يمكن إلا أن يكون طويلاً شاقاً . ولكنه يستحق المحاولة ، لأن أهمية الثمرة تكافئ جهدها أجزل مكافأة . وإذا قام هذا العلم ، فلسنا بقيامه نشارف فهم أحوال السلوك الفردية فقط ، ولكننا نقارب حل العضلات التى لا نملك حتى الآن جواباً عليها . وأعتقد أن تعداد هذه العضلات كاف للبرهان على ما نزعم .

إن للإنسان دوراً فى تطور البشرية . ولكننا فى الواقع لا نشرع فى استشفاف هذا الدور إلا حين نشرع فى معرفة الذهنيات الجماعية كيف تمت بالفعل .

فبحسب رأى أوغست كونت يشاء قانون الأحوال الثلاث أن تكون المجتمعات الإنسانية قد تطورت أبداً وحيثما كان على نحو واحد . ويرى دور كايم (وفكرته على شىء من الاضطراب فى هذا الصدد) أن التنظيم الطوطمى هو أصل كل علم ، ولكنه لا يقطع بأنه أصل كل مجتمع . والواقع أنه لا شىء يمنع الآن من افتراض تطور المجتمعات فى الأزمنة والأمكنة تبعاً لأنماط تاريخية جائزة . إنما السيكلوجيا الجماعية هى التى تتيح لنا وحدها أن نختار خياراً جازماً بين تينك الفرضيتين .

وكذلك ، فإن علم النفس الجماعى ، بعد أن يكون قد تقدم تقدماً كافياً ، يطالعنا بالأوصاف والقوانين الخاصة بمختلف الذهنيات الجماعية . وحينئذ فقط يكون لنا أن نلاحظ هذه الأوصاف وتلك القوانين قابلة أم غير قابلة لأن يقرب بعضها من بعض ، أتوجد أم لا توجد قوانين وأوصاف مشتركة على وجه العموم بين كل ذهنية جماعية ؟ وإذا كانت توجد مثل تلك القوانين والأوصاف ، فحينئذ فقط يكون لنا أن نرى أتردد أم لا ترتد

إلى أوصاف وقوانين عائدة من الوجهة الفيزيولوجية لنوع الإنسان الكلى ،
أقوم أم لا يقوم اتصال بين الإنسان الفيزيولوجى والإنسان الاجتماعى ،
بين الفرد والمجتمع ؟ وعلى أثر ذلك ، نفصل تبعاً لهذا فى الخصومة المعلقة
بين تارد ودوركاييم حول علاقة كل من الفردى والجماعى بالآخر .

إن كون السيكلوجيا الجماعية مدعوة لحل مسائل على مثل هذا الشأن
الرئيسى هو من الأمور المشجعة لهذا العلم تشجيعاً عظيماً .

فيتبين بوضوح تام كيف أن علم النفس الجماعى على نحو ما عرفناه
متميز من علم نفس الجماهير ومن علم ما بين النفوس وهما العلمان اللذان
طالما أريد إرجاعه إليهما . وإن الخطأ الجوهرى فى هذين الأخيرين هو أنهما
يبنيان على أساس واه هو التعارض القائم بين المجتمع والفرد بصورة يجعل فيها
الفرد مستقلاً عن المجتمع . ومع ذلك فإن التماس بالآخرين والولوج فى جمهور
ليس من الظروف العارضة الطارئة التى إذا زالت لم يكن الفرد مدينًا بشئء
لسوى ذاته ، فالحقيقة أن الفرد المشخص مثقل بالصلات مع الآخرين .
فهو نفسه جمهور ، وهو نفسه جملة مكثفة من التأثيرات التى ينزلها به محيطه
فى كل لحظة . ولا يستطيع فهم التأثير الذى يمارسه الجمهور على أحوال
السلوك لدى الفرد ولا فهم التأثير الذى تمارسه على هذه الأحوال صلة الفرد
بالآخرين ما لم يبدأ بتفهم الجمهور الذى يعيش داخل نفس الفرد والصلات
البشرية التى وقعت له ثم ما يكون ، سلفاً ، لهذه الصلات ولذاك الجمهور
من وطأة على عواطف الفرد وأفكاره وسلوكه . فعلم نفس الجماهير وعلم ما بين
النفوس بدلاً من أن يباشرا دراسة الذهنية الجماعية لا يدرسان ، فى الواقع ،
إلا مظاهر منها ، فهما تبعاً لهذا لا يستطيعان أن يكونا إلا ملحقين
للسيكلوجيا الجماعية من شأنهما أن يطلعاها على تشكل الحركات الذهنية
الجماعية وانتشارها وأن ينيرا لها بذلك الميكانيكيات التى تعين هى نتائجها .
على أنهما لن يستطيعا أن يؤدبا لها هذه الخدمات حقيقة ما لم يأخذا نفسيهما ،
لدى البحث ، بطريقة وبضبط لا يزالان حتى الآن يتحللان منهما فى
الغالبية الساحقة من الأحيان .

إن الرأى الذى عرضناه عن السيكلوجيا الجماعية وحاولنا هنا توطيده
بدعامة الحوادث وتاريخ الأفكار معاً ليس ولا يشاء أن يكون إلا فرضية

للعمل . وهى من حيث كونها كذلك ، وعلى افتراض الحصب فيها ، مدعوة لأن تخضع لرقابة البحث والتحرى ؛ لأن ما هو فرضية للعمل لا ظل فيه لأى اعتقاد ، إنما هو وسيلة لا نكران لصلاحها فى الوقت المناسب ، ولكنها وسيلة ينبغى للمرء أن يكون مستعداً لتحويلها وتبديلها وإطراحها إذا ما اقتضت ذلك النتائج المتعاقبة . ولعل مبادئ الطريقة هذه هى فى السيكلوجيا الجماعية أشد لزوماً مما عليه الأمر فى أى موضوع آخر . فموضوع هذا العلم فى نهاية التعقيد ، وتكاد دراسته لم تُفترع ، ومن المستحيل ، بعد هذا ، ألا نكون أثناء بيان مسالكه قد زللنا زللاً متفاوتاً من حيث الإفراط أو التفريط . ولكننا نأمل أن الضبط والوضوح فى الخطأ هما - فى حال العلم الحاضرة - أجزل نفعاً وموعظة من تقرّيات مبهمة مختلطة الحدود والمعالم .

بيان عن المظان

علاوة على تأليف كونت وتارد ودوركايم وليقى برول التي يطول بنا أكثر من الحد الواجب هنا أمر تعداها ، يجد القارئ المشوق إلى تعميق المشاكل التي أثارها هذا الكتاب نفعاً في الرجوع إلى « السنة الاجتماعية » (باريز ، الناشر آل كان ، ١٢ جزءاً ، ١٨٩٦ - ١٩١٢ ، والسلسلة الجديدة مجلدان ، ١٩٢٥ - ١٩٢٧) مع أبحاثها الأصلية وتحاليلها النقدية ، وكذلك إلى ما قام به دانييل إيسيرتيه (Daniel Essertier) من محاولة نقدية لفهرست المصادر تحت عنوان « نفس واجتماع » (Psychologie et Sociologie) باريز ، آل كان ، ١٩٢٧ ؛ ففيها تصنيف للمؤلفات والمقالات بحسب مواضيعها ، وتلخيص مقتضب لما انطوت عليه .

الفهرس

الصفحة

٥	إهداء
٧	تصدير
٩	مدخل

القسم الأول

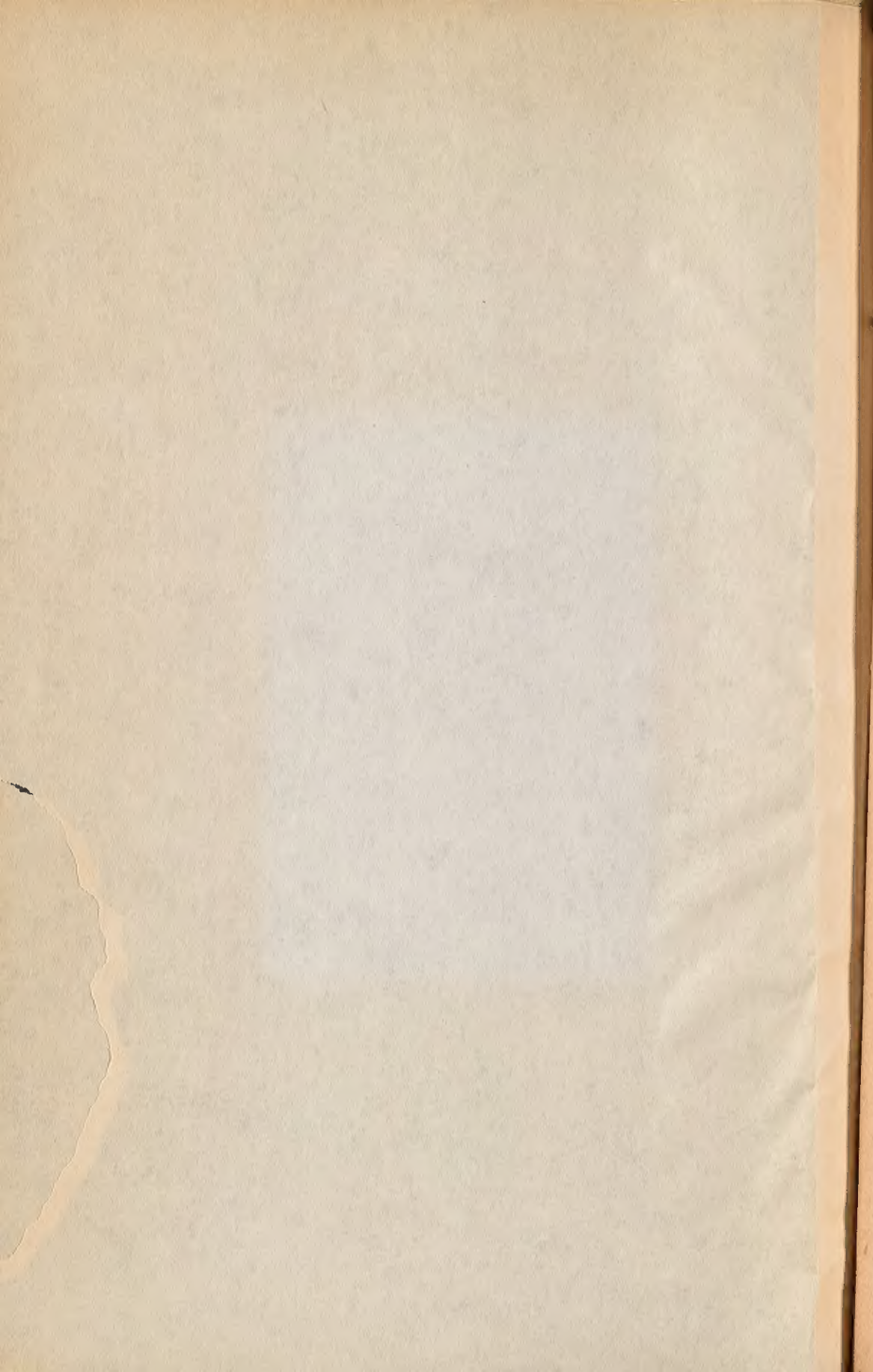
علم النفس في رأى كونت ، ودوركايم ، وتارد

٢١	وجهة نظر أوغست كونت	—	الباب الأول
٤١	وجهة نظر دوركايم	—	الباب الثانى
٦٧	وجهة نظر تارد	—	الباب الثالث
٨٥	مآل المذاهب العملى	—	الباب الرابع

القسم الثانى

نصيب الحياة الذهنية من العنصر الجماعى

٩٩	الإدراك	—	الباب الأول
١١١	الذاكرة	—	الباب الثانى
١٣٩	الحياة الانفعالية	—	الباب الثالث
١٧٢	خلاصة ختامية		
١٨٧	بيان عن المظان		



Library of



Princeton University.

Presented by

Youssef Murad.

Princeton University Library



32101 065445791

